

قاموس

مصطلحات الوسطية العربية

إعداد : محمود حنفي أبو قورة

الطبعة الأولى

١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م

رقم الايداع بدار الكتب المصرية

٢٠٠٩/١٥٠٧٤

قاموس

مصطلحات الوسطية العربية

إعداد

محمود حنفي أبو قورة

الإهـــداء

إلى أمي وأبـي ... رمزا الحنـان والعطاء المتـجددين .

الجذور التي تغذي الفروع

وإلى إخوتي ... أحمد، ومحمد، وإبـراهيـم

الشموع التي تـضيء حياتـي .

على مر العصور كان هناك رجالٌ قاموا بالخطوات الأولى في طرق جديدة غير ممهدة، ولم يكونوا مسلحين بشيء إلا رؤيتهم ... أهدافهم اختلفت، ولكنهم اشتركوا جميعاً في أربعة : الخطوة كانت الأولى، والطريق كانت جديدة غير ممهدة، والرؤية أصيلة غير مستعارة، وأخيراً الاستجابة ممن حولهم كانت الكراهية .

إن المبدعين من مفكرين وفنانين وعلماء ومخترعين وقفوا جميعاً وحيدين في وجه معاصريهم .

فإن كل فكرة عظيمة جديدة كانت تلقى المعارضة، وكل اختراع جديد عظيم كان ينبذ . فأول موتور يصنع اعتبر ساذجاً، وأول طائرة اعتبرت مستحيلة، أما التخدير الجراحي فقد اعتبر من قِبل الكنيسة ذنباً كبيراً، ولكن مسيرة هؤلاء الرجال ذوي الرؤية غير المسبوقة استمرت ... لقد حاربوا، لقد عانوا، ولقد دفعوا الثمن . ولكنهم انتصروا .....

أيان روند

١٩٩٤م

تقديـــم

أبجدية النظرية النقدية

في قاموس

مصطلحات الوسطية العربية

أ.د. سيد محمد قطب

وضع الباحث الشاعر محمود حنفي "قاموس مصطلحات الوسطية العربية"، هذه جملة خبرية صادقة، فهناك مبدع وناقد شاب أمسك بخيط مهم، أدرك أن كل نظرية معرفية لها مفاهيم أساسية، وأن هذه المفاهيم صادرة من ألفاظ بعينها استخدمها صاحب النظرية ومن اهتم بها تنظيرا وتطبيقا وتأييدا ومعارضة من المفكرين الباحثين، هذا يعني أن محمود يعي تماما أن هناك نظرية نقدية عربية إسمها الوسطية، وأن هذه النظرية لها مفهوم وأن هذا المفهوم له رسالة وأن هذه الرسالة ذات أبعاد جمالية وفكرية لأنها رسالة ناقد رأى طبيعة الإبداع من منظور العالم المجرب بعد أن عاش في خضم التيارات الأدبية المتباينة وبحث عن الموقع الذي يمكن من خلاله أن يرصد طرائق بيان الروح الإنسانية كما انعكست في إنجازها التعبيري الراقي الباقي المعبر عن أحلام البشر وأمانيها وطموحاتها ومآسيها وأشواقها ورغباتها، أدرك محمود حنفي أن هناك

كياناً معرفيًّا علميًّا اسمه نظرية الوسطية، وأن هذا الكيان هو ناتج سعي روحي وذهني لمفكر عربي اسمه عبد الحميد إبراهيم نظر للخريطة الإبداعية للعالم من زاوية تقاطع خطين: الأول أفقي يمتد في المكان ليمر بالوجودية واليسار والالتزام والعبث والبنيوية والتفكيك، واصلا باريس ولندن ولينينجراد بأثينا ونيويورك، والثاني رأسي يعرض أمامه محطات العقل العربي المتتابعة وهي تنتقل من القبلية الضيقة إلى الأخوة الإنسانية الرحبة وهي تعلو بنصها المكتوب بلسان واحد متعدد الأصوات أجاده العربي والفارسي والرومي والمصري والأندلسي والبخاري والقزويني.

أدرك عبد الحميد إبراهيم أن الناقد الغربي قرأ التراث الإنساني وأفاد منه ولكنه وضع نظرياته واصطلاحاته ومفاهيمه وإجراءاته من واقع مركزيته الجغرافية وتجربته التاريخية وروائعه الأدبية ونماذجه الثقافية، وأن تقليد الآخر دون وعي لن ينتج شيئاً أصيلاً كما أعلن بأسلوب إبداعي توفيق الحكيم في "عصفور من الشرق" التي تجلت لعبد الحميد أبجديتها البيانية وهو يدرس رواية الدفع الحضاري في مشروعه النقدي المؤسس للوسطية.

بحث عبد الحميد إبراهيم عن خصائص الروح العربية المبدعة في اللغة والآداب والفكر والفن، وصاحب هذه الروح في رحلة تفاعلها مع معطيات التاريخ، فاستخلص السمة التي تميز هذه الروح، واحتفظ لها باسم الوسطية، ولكنه قدم فهماً متطوراً للوسطية بوصفها الأفق الشامل الذي تسطع فيه شمس نظريته، إن الوسطية ليست نقطة التقاء هندسية ثابتة تقف بين طرفين يتنازعان عليها، وإنما هي انسياب كل طرف تجاه الآخر في حركة دائمة مرنة تسمح للذات الإنسانية أن تصل بين قمة

توهجها الروحي والمادي معاً في سياق كلي يكون فيه التواصل نتيجة التقاء طبيعي لكل حركة دفع من جهة وينتج عنه دفع جديد من جهة أخرى، وكل نشاط إنساني خلاق تتألق فيه الروح الفردية إنما يصدر عن وعي هذه الروح حين تستلهم في لحظة الإبداع الجوهر الجمعي الذي تنتمي إليه، وأن هذا الجوهر الجمعي المحلي في حالة مد وجزر مع الروح الإنسانية الكلية، إن الحركة هي أساس الوسطية، والدفع قانون في الوجود، والسعي الإنساني بين الفردية والجمعية هو الذي يبدع تاريخ الأمم والمجتمعات، والاحتفاظ لكل طرف بمساحته وقوته وأهميته هو الذي يحقق التوازن.

قدم عبد الحميد إبراهيم نظريته في أعقاب تخلصه من نشوة التعلق بالتيار العبثي الذي أصاب المثقف العالمي في ستينيات القرن العشرين وأصبح إحدى مدارس "الموضة" في الإنتاج الأدبي العربي مما دعا توفيق الحكيم ذاته لتأليف "يا طالع الشجرة" متأثرا بشجرة "بيكيت" التي يقف عندها من ينتظر "جودو" الذي لا يأتي. وبعد أن وجه التفكيك ضربته لصرح البنيوية المنظم على أساس عقلي منطقي صارم، والتفكيك النقدي هو نتاج التيار العبثي في الأدب إذ تشغل أفكار المعنى المؤجل والانتظار الدائم وتوليد الدوال لدوال جديدة دون الوقوف على معنى حقيقي مساحة مهمة في المرجعية المعرفية للتفكيك، وهي أفكار ولدت أولا في روايات ألبير كامي الفرنسي الجزائري المولد ومسرحيات "بيكيت" الأيرلندي المتمرد صاحب "في انتظار جودو" ويوجين يونسكو صاحب "المغنية الصلعاء" وغيرهم. كان وجه عبد الحميد إبراهيم متقلبا بين المذاهب الأدبية الغربية، حتى شعر بعبثية العبث، فوجه جهده

الروحي لنموذجه الثقافي المتفاعل مع الثقافة العالمية في بساط جغرافي ومدار تاريخي، وأنجز مشروعه النقدي الذي قرأ فيه أعمالا إبداعية مهمة تمتد من معلقة زهير بن أبي سلمى لتصل إلى استلهام الروح العربية في أعمال ألفريد فرج ويحيى الطاهر عبد الله وإبراهيم أصلان والطاهر وطار وموسيقى رفعت جرانة.

أدرك عبد الحميد إبراهيم أن رسالة الناقد لا يمكن أن تقف عند مرحلة استيراد المناهج التي تشكلت في المنظومة الثقافية الغربية لتطبيقها على أعمال محلية، وقد يظن القارئ بداية أن المشكلة تكمن في كون المنتج النقدي جاء من نظرية معرفية شاملة تخص الآخر.

المشكلة ليست هكذا، فالمناهج من الممكن أن تكون صالحة في كل البيئات إذا كانت مناهج علوم تطبيقية ذات معيارية، ومن الممكن أن نفيد منها كذلك في الدراسات الإنسانية مع الوضع في الاعتبار السياق الثقافي المختلف.

ولكن المشكلة الحقيقية تكمن في أن المناهج تولد من خلال التطبيق، إن ياكبسون وشتراوس يؤسسان مرجعية البنيوية من خلال تحليل بودلير، ورولان بارت يضع منهجا وهو يقرأ بلزاك، وجيرار جينيت يبلور نظريته وهو يحاول فهم مارسيل بروست، ونورثروب فراي يصنف العلامات وهو يقرأ بليك، وهكذا الحال في ميلاد المناهج والنظريات، ونحن نكتفي بالاستيراد دون أن نوطن أنفسنا على فهم عملية إنتاج المعرفة.

هذا ما فطن إليه عبدالحميد إبراهيم، فهو لم يعد لقراءة التراث من أجل أن يجتر نظرية عبد القاهر أو يعيد مقولات حازم القرطاجّني، أو يستعيد تصنيف السكاكي، الأمر ليس هكذا، إنه يقرأ ليفهم، وفي عملية الفهم ستولد النظرية التي يمكن أن تنشأ من مرجعيتها المعرفية مناهج للعمل في العلوم الإنسانية، بل من الممكن -وهذا أمر وارد- أن تنشأ مناهج أخرى من نقد النظرية التي قدمها الرجل، وهذا أمر صحي وإيجابي، المهم أن نفطن لعملية الإنتاج المعرفي التي تنمو فيها المناهج البحثية والتيارات الثقافية، وألا نكون مستهلكين للمنجز الوافد الذي يتغير من داخله بشكل أو بآخر، فالمناهج تولد من تفاعل إنساني مع المقولات الفكرية، نتيجة هذه العملية يحدث التطور، المناهج والنظريات هي نتاج "ثقافة النحل" القائمة على الامتصاص والتحويل لا "ثقافة النمل" القائمة على النقل من مكان إلى مكان آخر طبقا للاستعارة التمثيلية الذكية التي قدمها زكي نجيب محمود.

والثقافة الغربية تقوم بالعملية التفاعلية التي يتم فيها تصنيع المنتج وتسويقه بوعي، أما سياقنا الثقافي فهو يقوم بعملية نقل المنتج الغربي إلى السوق المحلي لكي نستهلكه دون وعيْ، وفي عصر يتجه إلى العالمية على كل مجتمع إنساني أن يكون مشاركا في الإنتاج، وعدم المشاركة يعني الإفلاس الحضاري، ويعني تغير المقومات الثقافية لهذه المجتمعات لأنها ستتخذ نمط حياة مجتمعات أخرى تقوم بالتصنيع والإنتاج والتسويق، بل قد تأتي لحظة لا تستطيع فيها المجتمعات الصغيرة مجرد الشراء والنقل لأنها لم تعد تملك ما تشتري به من السوق العالمي إذ هي تعتمد في الغالب على المواد الخام التي يمكن أن تستهلك أو يجد الآخر

بدائل صناعية لها، وهذا أمر لمسه عبد الحميد إبراهيم مبكرا ونراه بوضوح الآن فيما يعرف بالعولمة.

كان توجه عبد الحميد إبراهيم إلى إعادة قراءة التراث العربي بعد أن مر بالمحطات الأدبية الغربية المتتابعة، سعيا لإدراك الرؤية العربية للعالم، وحينما وجد أن مفهوم الوسطية هو جوهر هذه الرؤية طرح نظريته التي ترى العمل الأدبي من منظور جمالي وفكري، هذا المنظور ينطلق من فكرة محورية هي البحث عن قدرة العمل الإبداعي على التقاط خصوصية الروح الجمعية التي ينطق المبدع بلسانها، إن الأبجدية الجمالية لأشكال البيان تحمل جينات ثقافية تمتد في الزمان وتتطعم بخلايا جديدة في عملية التفاعل الثقافي، وأحيانا تصاب ببعض الأمراض كالجسد الإنساني، والسؤال الذي تطرحه الوسطية هو: كيف تعكس الطرائق التعبيرية للمبدع المقومات الكامنة في عمق ثقافته المحلية؟ ثم يولد من هذا الطرح سؤال آخر هو: ما علاقة الرؤية المحلية التي اقتنص المبدع جوهرها في تعبيره برؤى الآخرين في السياقات الإنسانية المختلفة بوصف الإبداع حالة من الحوار الدائم بين الخاص والعام نرى فيها أنفسنا من خلال أوجه التشابه والاختلاف التي تمنحنا كياننا الذي لا يمكن إدراكه إلا من خلال المقارنة بالآخرين؟

لا بد أن ينتبه الباحث في نظرية الوسطية لمفهوم المقارنة الذي يتحرك منه عبد الحميد إبراهيم كي يقف على المشترك الإنساني والخصوصية الثقافية للهوية، إن حديث عبد الحميد إبراهيم –على سبيل المثال- عن طريقة توظيف أصلان لجملة من شكسبير يفتح الباب لمناقشة عالم الإنسان الداخلي الذي يتحرك بين الحلم والكابوس من خلال وجهتي

نظر بينهما التقاء إنساني وخصوصية ثقافية، تلك السمة مهمة في الناقد، لأن انعزاله في نصوص ثقافته سيدور به في حلقة مفرغة، وسيظن أن الأعمال التي يتناولها هي أهم ما سطره العقل الإنساني وذلك لجهله التام بالآخر، وهذا الأمر مألوف في الرسائل الجامعية حين يتحدث الباحث عن المبدع الذي يعد أطروحته عنه كما لو كان ذاك المبدع –وإن كان محدود الموهبة- هو أهم عقل في تاريخ الإنسانية، لأنه لا يعرف غيره من جهة، ولأنه يستمد من عمله عنه قيمته الوظيفية والاقتصادية من جهة أخرى، وبالتالي فإننا لا نتصور مفهوم الوسطية خارج سياق المقارنة التي تحتفي بالروح الإنسانية الكلية، مثلما تنطلق من الذاتية الجمعية للثقافة العربية، فضلا عن الخصوصية الفردية التي تتحقق من وعي المبدع بإنسانيته وهويته وقدرته على رؤية الخط الذهبي الرفيع الذي يسري داخل التجربة البشرية وكأنه العلامة المائية المعلنة عن القيمة الأصيلة لها. ومفهوم المقارنة هذا لا نلمسه كثيراً في الأعمال النقدية بسبب العجز عن قراءة الآخر لضعف مستوى المتعلمين في اللغات الأجنبية، أو عدم تمكن كثير من الباحثين المتخصصين في الآداب الأجنبية من لغتهم العربية الأم، مما يقيم فجوة ثقافية فكرية وجمالية بين الآداب المختلفة لم نكن نجدها في جيل عبد الحميد إبراهيم والنقاد الذين صحبهم في زمن التكوين من أمثال عبد القادر القط ولويس عوض وشكري عياد وعز الدين إسماعيل فضلاً عن العقاد وطه حسين وتوفيق الحكيم ويحيي حقي.

إن محمود حنفي قد أمسك بخيط جيد لينسج منه نصه الأول الذي سيصبح أساس مشروعه النقدي العلمي، ونجح في التقاط الطرف الذي يبدأ منه الغزل، وفي رأيي أن وجود قاموس لنظرية نقدية عربية لها أفق

معرفـي واسـع وأسـاس فكـري واضـح ونظـرة جمالية شـاملة تضـع فـي اعتبارها وحدة الفنون ولا تنغلق علـى الأدب الإقليمـي ولا تقع فـي غوايـة استهلاك الجديد لكونـه جديداً، يعد مرتكـزاً مهمـا لحركـة الناقد الباحـث الشاب في أعماله القادمة التي قد يعيد فيها النظر في هذا القـاموس أيضـاً بالإضافة والحذف والاتساع والتكثيف، وهذا لا ينتقص من جهد محمـود شيئاً لأن مراجعـة النفس بالإفـادة من النقد الـذاتي ورؤى الآخـرين تنحـو بالأعمـال القادمـة إلـى درجـة أفضـل مـن الكمـال الـذي نرجـوه جميعـا لمشروعنا الثقافي الفردي والجمعي.

وقد حدد الباحـث هدفـه بدقـة فـي مقدمتـه معلنـا جهـود السـابقين فـي دراسـة الوسـطية بالإشـارة إلـى عملين همـا كتـاب "عبد الحميد إبـراهيم واسطة المنظومة النقدية" لسيد محمد قطب وعبد المعطي صـالح، ورسـالة "مدرسـة الوسـطية مـذهب وتطبيق" للباحـث محمد سـالمان، ولأن هـذين العملين تعرضـا لصاحب النظرية والأفق المعرفـي لهـا، فقد وجد محمـود حنفـي ضـالته فـي عمـل قـاموس لمصـطلحات الوسـطية وهـذا مـن وجهـة نظـري فكـرة ذكيـة تـدل علـى وعـي منهجـي مـن الباحـث الـذي قدم قائمـة اصطلاحية لمفاهيم ذات أهمية في نظريـة الوسـطية من بينهـا (التجاوريـة والتمـايز والحركـة والهويـة والتوفيقيـة والسـكينة والأدب المقـارن والمرجعية النقدية والعناية الإلهية) وغيرها، فضلاً عن المصطلح الرئيس وهو (الوسطية).

ولا شك أن هنـاك مفاهيم فـي المرجعيـة المعرفيـة للوسـطية تستحق أن تضـاف إلى هذا الدليل سيقف عليها الباحـث ويضمها إلـى القـاموس فـي طبعـات تاليـة، ولكن الـذي لا شك فيـه أن هـذا الجهد نـواة علميـة حقيقيـة

تضيف إلى لُفق الوسطية بعض الأشعة التي تبرز ما فيها من جماليات وقيم، وأذكر محمود حنفي في هذا المقام بقول المتنبي (وإذا كانت النفوس كبارا/ تعبت في مرادها الأجسام) وهو قول يستحق التحليل من منظور الوسطية لأنه يكاد ينطق بجهد عبد الحميد إبراهيم وحكمة العرب والشوق الإنساني الدائب للارتقاء والسمو.

المقدمـــة

أن يتنـاول التلميذ فكر أستاذه بالبحث والتحليل، أمـر شـائق للغايـة، ونسبة نجاحه غير مضمونة، فهو يحاول الاقتراب من عالمٍ خصبٍ نبتتْ ثمارُه، وأضحت في أوج نضجها، فأي محاولة لجني الثمار في سلة واحدة نوع من الجنون، وأشبه بوضع العربة أمام الحصان، كما أن توزيعها وتصنيفها يحتاج إلى مهارة الانتقاء، وبصيرة تمكنه من النفاذ إلى كُنه الثمار، دونما الوقوف على القشرة الخارجية، وقد يبدو هذا محالاً، ويشبه في ذلك رحلة الشاعر في محاولة الوصول إلى الكمال، ومن ثمَّ محاولاته المتلاحقة في الوصول للمطلق، غير أنه ليس مستحيلاً ما دامت الخطوات تتلاحق، وكل عثرة تدعو لمواصلة المسير بعد تخطيها، وأخذ الحذر في معرفة مكان العثرات من الطريق . وبهذه الرؤية قررت إقامة هذا البحث، سائلاً الله تعالى أن يقيلني من عثراتي .

فكرة هذا البحث منذ البداية كانت منصبة على ثلاثة أمور : تجذر الوسطية في عقل عبد الحميد إبراهيم، ما الوسطية ؟، ملحق حول مصطلحات الوسطية . وبدأت العمل على ذلك فترة ليست بالقليلة، والتي من خلالها اكتشفت أن فكرة تجذر الوسطية قد تناولها الدكتور سيد قطب في كتابه الغائر والفائز في الوجدان بنفس الدرجة "عبد الحميد إبراهيم واسطة المنظومة النقدية ٢٠٠١م"، وذلك في الفصل الأول وتحت عنوان "الوسطية اختيار حياة" وفيه يتابع الدكتور سيد تجذر الوسطية في عقل عبد الحميد إبراهيم منذ الطفولة في الأقصر، ووصولاً إلى مرحلة"

الدراسة في دار العلوم بالقاهرة، وينتهي فيه إلى أن الوسطية تشكلت في البداية في اللاوعي ثم انتقلت إلى العقل الواعي بعد ذلك، من خلال أبجدية المكان والطبيعة الجغرافية، والثقافة التي اكتسبها، والجذوة الدينية التي تعتمل بداخله .

أما الوسطية فقد تناول الكتاب السابق ذكره جانباً منها، من خلال تقديم المنهج الوسطي باعتباره واسطة المنظومة النقدية في الجمع بين الطرفين. وأيضاً جاءت رسالة الباحث محمد سالمان "مدرسة الوسطية مذهب وتطبيق" ، لتغطي جوانب الفكر الوسطي وإبداعاته ، وكذلك تلمس الجذور الأولى لوسطية بعمق شديد . وكل ذلك أطاح بالفصل الثاني "ما الوسطية" . لكنني لاحظت على هذه الرسالة ملاحظة واحدة، وهي أن الباحث لم يتطرق لجانب الرؤية الوسطية في تأسيس علم أدب مقارن من منظور الأدب العربي، كي نحقق بذلك هُويتنا في هذا الجانب من العلم ، وهذا الأمر أدعي أنني تناولته وغطيته من خلال ما أفردته له وجاء في هذا البحث تحت مصطلح "الأدب المقارن" .

وبهذه الصورة وتلك الكيفية بدأت فكرة البحث "الوسطية والبحث عن هوية" تتهاوى أمامي فصلاً وراء الآخر، وأضحت الهاوية بدلاً من الهُوية التي كان مفترضاً أن أبحث عنها وفيها . غير أن بارقة أملٍ لاحت من خلال نافذة مكتوب عليها "ملحق مصطلحات الوسطية" ، والذي كنت أنوي من البداية جعله شيئاً تكميليًا للبحث الأساسي "الوسطية والبحث عن هُوية" ، ووجدت أن الوسطية تعطي لكل شيء تعريفاً وتميزه عن غيره، حتى لا يختلط الصالح بالطالح، فعَنَّ لي أن أجعله موضوع البحث وأساسه، وأن أربط البنية الاصطلاحية باللغوية، بما يشكل قاموساً، يمكن

ترتيبه هجائيًا، لذلك كان عنوان البحث "قاموس مصطلحات الوسطية العربية" .

وكانت الصعوبة الأولى في هذا البحث ظاهرةً في محاولة تطويع المادة الكبيرة والزخم المعرفي المتراكم في "موسوعة الوسطية العربية" (ثمانية أجزاء)، وقد حاولت التغلب على هذه الصعوبة بأمرين، الأول : الاكتفاء بعدد محدد من المصطلحات التي تلتحم مع بعضها البعض فتشكل في النهاية ملامح الوسطية العربية بصورة كبيرة، وقد وجدت ضالتي في الكتاب الأول والثاني "الوسطية العربية مذهب وتطبيق"، وكذلك كتاب "حوار مع الدكتور عبد الحميد إبراهيم حول قضايا الفكر والأدب" ، ويبدو لي هذا نقصاً في البحث، لكن الوقت المتاح أمامي لم يكن يسعفني من جانب، ومن جانب آخر فأنني لم أحاول أن أقطف من كل بستان زهرة، حقاً قد أظهر بمظهر الباحث المتملك لأدواته، لكنني سأخدع القارئ بأن أعطيه صورة مزيفة وغير حقيقية، وأيضاً طبيعة موضوعي أنه منصبٌّ على بنية المصطلح دون غيره، والذي قد أجده بصورة واضحة في الكتاب الأول والثاني، حيث إنهما يمثلان البنية النظرية والتطبيقية لهذا المذهب، ومن هنا فهما الباب الحقيقي الذي يجب البحث فيه . بالإضافة إلى الحوارات ففيها تعريفات محددة وواضحة، وهذا ما أبغيه؛ لأنني معنيٌّ بالمصطلح إينما وجد في صورة تعريف يمكن الوقوف عليه . أما الثاني فيتمثل في ترك مجموعة من المصطلحات أقوم بجمعها واستجلاء كنهها بعد الانتهاء من هذا البحث، على أن أ[illegible]م بدمجهما معاً في ثوب واحد وترتيب واحد .

أم الصعوبة الثانية فهي متمثلة في فكرة المصطلح، لأن المصطلح لا يكون مصطلحاً إلا إذا اصطلح عليه الناس بصورة تخضع للذاكرة الجمعية، وفي إطار عام يتوافق عليه الجميع، لكن العديد من المصطلحات التي تناولتها هنا قد تختلف عن الوجهة الاصطلاحية للذاكرة العظمى والكيان الجمعي . وقد تبدو هذه الصعوبة واهية إذا أعدنا قراءة العنوان مرة أخرى "قاموس مصطلحات الوسطية العربية" وهي وجهة – في ظني – تمثل الذات والموضوع، أو الخاص والعام؛ الخاص متمثلاً في الرؤية الخاصة للوسطية وما تنطوي عليه من خصوصية، من خلال الرؤية المنبثقة عن رائد الوسطية العربية عبد الحميد إبراهيم، ولكن هذا لا يعني أنها رؤية صوفية تعتمد على ألفاظ معينة واصطلاحات غامضة خاصة بها، بل هي رؤية عامة أيضاً؛ لأن المذهب الوسطي له جذوره الدينية، والتاريخية، والطبيعية، والثقافية، وغيرها من عوامل عملتْ على تشكُّل الوسطية في وجدان العربي، كيف لا وهو يرى حين "ينظر للأشياء بعينين، فلا يرى الدنيا بياضاً فقط، ولا سواداً فقط، بل هي صورة يتجاور فيها الأبيض والأسود، كما تتجاور قطع الشطرنج على رقعة واحدة، ترمز إلى الليل والنهار" [١] . فالرؤية الوسطية تمثل الذات والمضمون، والمضمون والذات في وقت واحدٍ ولا تتعارض، كما أنها غدت نظرية ومذهباً معروفاً في الأوساط الأدبية والفكرية، فهي تعبر عن الذات لتصل إلى المجموع، وتستخلص رؤيتها من المجموع لتعبر به عن الذات، أو هي مترسبة في المجموع وتكشف عنها الذات .

---

[١] قاموس الألوان عند العرب ص ١٣ .

أما الصعوبة الثالثة فهي متمثلة في الباحث ذاته؛ فأنا لم أتجاور الخامسة والعشرين من العمر، وهذا يعني قلة الدُّربة والثقافة اللازمة لمثل هذا العمل، إن كل محاولاتي هنا تأتي لتقدم شيئاً يتلاءم مع ثقافتي القليلة من جانب، ومع شعوري الشخصي بأهمية العمل من جانب آخر، وقد لا يرضي هذا أساتذتي، وعلى رأسهم أستاذي الرائد عبد الحميد إبراهيم، لكنني أذكرهم بأنني في تلك المرحلة مهتم باكتساب المنهج الأكاديمي منهم، إنني بذلك أحاول الوصول إلى نقطة الصفر كي أبدأ العمل، ولا أريد منهم أن يطلبوا المستحيل، فلعل ذلك يلتمس لي عذراً عندهم، وهذا أقصى ما أرجوه .

كل ما سبق يمكنني من القول أو الادعاء بأن البحث أخذ زاوية جديدة وغير مطروقة، وعلى ذلك فهي تمثل ميزةً لي؛ ذلك أن العديد من الأعمال السابقة التي اتخذت فكر عبد الحميد إبراهيم موضوعاً لها، قد جاءت – في ظني – بصورة نمطية ومكررة ودون داع لذلك، لكنْ يجب الإشارة إلى أن بعضاً منها شكل وتراً حساساً في تلمس مسيرة عبد الحميد إبراهيم وفكره، نذكر منها ثلاثة للتمثيل لا للحصر : "عبد الحميد إبراهيم واسطة المنظومة النقدية" للدكتور سيد قطب، والدكتور عبد المعطي صالح، وهو كتاب يمكن وصف لغته بأنها سحرية، تتخذ القليل زاداً لها، ثم تقوم بعملية بنائية شديدة الخصوصية، كاشفة عن المنهج الوسطي، كما أن به "ببليوغرافيا" شاملة عن عبد الحميد إبراهيم . و "عبد الحميد إبراهيم قاصاً" للدكتور شعبان عبد الحكيم، وفيه تعامل الدكتور شعبان من خلال أسلوب أكاديمي ورؤية ثاقبة في استجلاء العالم القصصي عند عبد الحميد إبراهيم، باعتباره مفتاحاً للشخصية والجانب الإبداعي لديه .

و"ومدرسة الوسطية مذهب وتطبيق" ، وهي رسالة ماجستير للباحث محمد سالمان . إنني أعني هنا بالنمطية السير في طريق واحد دونما تغيير في الرؤية، وفي المادة المدروسة ، وفي المنهج، وفي النتائج العامة . ونحن هنا لا ننكر فضل هذه الأعمال، ولكن نود الجديد منها وليس المكرر .

والزاوية الجديدة أيضاً قد تمثل عيباً ، إذ هي طريق جديدة وغير ممهدة، والخطوة الأولى دوماً لا تثبت إلا من خلال الخطوات التالية، واكتشاف الجديد يغري بكشفه دون النظر إلى ما وراءه من خلفيات غير ظاهرة، وكل ذلك قد يدفع بالباحث في السير على طرق مضللة لا يدرك مداها .

وقد تعاملت مع البحث من خلال منهج يقوم على الجمع بين الأصل اللغوي والاصطلاحي من وجهة النظر الوسطية، فمن ناحية اللغة كانت الفكرة في بادئ الأمر تتعلق بإيراد التصور اللغوي للمصطلح دون العودة للقاموس، ولكني وجدت أن نتائج ذلك ستكون مُتكَلَّفة وغير منطقية، لذلك أردت الاعتماد على القاموس وبصورة موجزة، حتى لا يطغى الأصل اللغوي على الاصطلاحي، ونفقد بذلك الهدف الأساسي، ووجدت أن المعجم الوجيز يلبي تلك الرغبة فاعتمدت عليه، فهو يقدم المادة بصورة مكثفة وسريعة وهذا ما نريده هنا . أما من ناحية الاصطلاح فإن الفكرة قائمة على رصد المصطلح وربطه بالأصل اللغوي، وكذلك تفسيره، ثم بيان موقفه من البنية الوسطية، وكيف يتلاحم مع الاصطلاحات الأخرى ليشكلوا في النهاية بنية واحدة، تكشف عن الرؤية الوسطية وموقفها الفكري والفلسفي، وكذلك الروحي الذي يخضع للجذوة الدينية . وكل ذلك

جاء مدعماً بالشرح والتوضيح وإبداء الرأي، ومنهياً ذلك بجماع القول في المصطلح ، حتى يمكن الوقوف عليه في جملتين أو ثلاث .

وقد جاءت المصطلحات مرتبتاً هجائياً، فلم أحفل بأهمية المصطلح داخل البنية الوسطية، فمثلاً مصطلح الهوية والوسطية يأتيان في النهاية لأنهما يبدآن (ه.و) ، في حين أن مصطلح الأدب المقارن والتجاورية يأتيان في البداية، لأنهما يبدآن (أ.ت) . وهذا الترتيب يتماشى مع المسمى الذي اخترناه "قاموس مصطلحات الوسطية العربية" ، ومن خلال هذا الترتيب جاءت المصطلحات مرتبة وراء بعضها البعض، وأيضاً مرقومة بالأرقام الحسابية .

ومن خلال ذلك جاء البحث في مقدمة، أعقبتها بالمصطلحات واحداً وراء الآخر هجائيًا، ثم أقمت فهرساً للمصطلحات سميته "فهرست المصطلحات"، وضعت فيه رقم المصطلح، واسمه، والصفحة التي يوجد بها داخل متن البحث، تلاه ثبت بأهم المصادر والمراجع، وأخيرا فهرست المحتويات . وقد استوحيت هذا الشكل في الترتيب من خلال قراءتي لـ"قاموس الألوان عن العرب"، وهو أحد درر الدكتور عبد الحميد إبراهيم، ففيه قام بوضع ترتيب هجائي لمواد القاموس، ثم فهرست لألفاظ الألوان، وفهرست الاستدراكات، تلاه ثبت بأهم المصادر والمراجع، وأخيراً فهرست المحتويات .

وكل هذا لا يعني أنني وصلت في هذا العمل إلى الكمال أو شيء منه، بل كل ما أرجوه أن أكون قد استطعت الوقوف على البنية الوسطية من خلال مصطلحاتها، وكذلك تحليلها وبلورتها في صورة تدعم القالب

القاموسي الذي اخترناه، وأن يكون العمل قد جمع بين التجميع والبناء، وليس التجميع فقط، وأن يكون قد استطاع الولوج إلى الداخل وليس الوقوف عند الخارج، وأن يقدم شيئا جديداً وليس مكرراً، بما يجذب القارئ ليتشوف الكيان الوسطي وليس الاكتفاء بالعناوين، والأسماء، والأفكار الكلية دون مقدمات تفضي لذلك .

هذا وإن كان في هذا العمل من نقص – ونحن لا ندعي نفي ذلك – فإن ذلك يعد (تعويذة حسن) له، كما أنه يدعونا لأن نتعلم من أخطائنا في الأعمال القادمة ... إن شاء الله تعالى ...

والله الموفق إلى سواء السبيل...

محمود حنفي أبو قورة

١/٦/٢٠٠٩م

المصطلحات

١- الأدب المقارن

(قَرَنَ) [1] الشيءَ بالشيءِ، والشيءَ إلى الشيءِ، وبَيْنَ الشيئين يَقْـرِنُ قَرْناً، وقِراناً : التقَى طرفا حاجبيْه . فهو أقْرَنُ، وهي قَرْنَــاءُ الحاجبيْنِ . (ج) قُرْنٌ .

(أَقْرِنَ) فلانٌ : جَمَعَ بَيْنَ شيئين، أو عَلَمَيْنِ .

(قَارَنَهُ) مُقَارَنَةً ، وقِرانًا : صاحَبَهُ واقْرَنَ به .

وقَارَن الشيءَ بالشيءِ : وازَنَــه بـــه . ويقـــال : الأدبُ المقـــارَنُ، والتشريع المقارَن . و(اقْتَرَنَ) الشيءُ بغيره : اتَّصلَ به .

(تَقَارَنَ) الشيئان : تلازما . و (القِرانُ) : الجمعُ بين الحج والعمـــرة في الإحرام . والقِران : عَقْدُ الزَّوج .

(القَرِينُ) : المقارِنُ والصاحب، والزّوج . (ج) قُرَناءُ .

تتعدد المعاني اللغوية المتجذرة من مادة (قرن) لتدل - أول ما تدل – على الالتقاء والاتصال، وأيضاً المصاحبة والملازمة، وأيضاً الجمع بين شيئين . والملاحظ أن كل هذه المعاني تكاد تكون واحدة في دلالتها، ولا تختلف إلا اختلافاً طفيفاً يفرق بينهم من حيث الطبيعة التي يتم على أساسها الالتقاء، أو المصاحبة، أو الجمع . لكن المعنى الدال على الموازنة يكاد – في ظني – يضيف جديداً؛ حيث يبين لنا طبيعة عملية المقارنة، ويكشف عن الموازنة بين شيئين بغية معرفة كلّ منهما، ومن ثَمَّ الحكم عليهما .

---

[1] مادة (قرن)، المعجم الوجيز .

والأمر الذي يجب الانتباه إليه هو التفرقة بين فعل المقارنة، وفعل الموازنة، من خلال الجانب الاصطلاحي، وإن كان هدفنا الأساس هنا هو رصد مصطلح الأدب المقارن من وجهة النظر الوسطية، إلا أن الخلط كثيرٌ بين هذين المصطلحين . فالموازنة تعني أن يوازن الدارس أو الباحث بين النصوص الأدبية داخل لغة واحدة، وبيئة ثقافية مشتركة، بغية الوصول إلى أوجه التشابه والاختلاف بين هذه النصوص، والتي من خلالها نستطيع الوقوف على جوانب الإجادة، وكذلك التأثير والتأثر بين كاتب وآخر . وهذا بخلاف الأدب المقارن، وهو أدب "يجمع في جَعْبَته بين الوجهين القومي والعالمي معاً . فهو ينطلق من نصوص أدبية، كُتبت بلغة معينة وخضعت لمقتضيات هذه اللغة البلاغية، ثم يبحث عن علاقتها، من حيث التأثير والتأثر، بنصوص أدبية كُتبت في لغة مختلفة، وخضعت لمقتضيات هذه اللغة، وذلك كي يثبت أوجه التفرد عند هذا الأدبي، أو عند غيره" [1] .

وهذا التعريف يعطينا دلالة على طبيعة هذا المصطلح من حيث النشأة، فقط كانت نشأته في البداية في فرنسا بهدف قومي، وهو خدمة الآداب الوطنية، ومنها انتشر إلى بقاع العالم، ومن هنا تحولت النزعة القومية إلى نزعة عالمية؛ ذلك أنه "ليس ثمة تناقض بين الهدف القومي، والغاية الإنسانية؛ فحب الإنسان لذاته، أو لوطنه، أو لدينه، لا يتناقض مع الغاية الإنسانية، بل هو الطريق إليها" [2] . فالقومية إذن تفضي إلى العالمية، والأعمال الإنسانية في كل مكان وأي مكان، تتشكل مع غيرها

---

[1] الأدب المقارن من منظور الأدب العربي ، ص ١٠ .

[2] المصدر السابق، ص ٦ .

في ثوب واحد، وإن اختلفت في بعض الخصائص النوعية التي تمثل اختلافاً ما، لكنها تتفق في سمات عديدة؛ ذلك أن هذه الأعمال الإنسانية "تبدأ في أولها من المكان والزمان، ثم تصل إلى اللامكان، واللازمان"[١] . وهذا يحدث الآن بصورة واضحة، وخاصة ما يشهده العالم من تطور سريع في وسائل الاتصال، والتكنولوجيا الحديثة، حتى غدا العالم قرية صغيرة .

الأدب المقارن إذن يحمل معنى قوميًا في طياته منذ ظهوره، ذلك أنه "مهما أوغل في عالميته، فهو يحمل داخله مفهوماً قوميًّا، لأنه ليس فلسفة تتعامل مع الإنسان كإنسان، ولكنه في نشأته الأولى ينطلق من نصوص أدبية، كتبت بلغة خاصة، وتحمل وجهة نظر خاصة وتعكس وجداناً خاصاً" [٢] . وكل ذلك يحيلنا إلى فكرة "الخصوصية" في الأدب المقارن، باعتباره علماً قام أساساً لتلبية ظروف ذاتية وداخلية . وأعتقد أن ما ذكرناه آنفاً عن القومية ما هو إلا شكل من أشكال الخصوصية، فالقومية في سياقها الثقافي تعني "لغة واحدة، وبيئة جغرافية متجاورة، وتاريخاً مشتركاً، وغير ذلك مما يشكل في النهاية مجموعة من الملامح الثقافية، تميز إنسان المنطقة، وتمثل خلفية فكرية وراء ردود أفعالها" [٣]، وبهذه الصورة يصبح إنسان هذه المنطقة مائزاً عن غيره، وتصبح الخصوصية شيئاً مهماً، لا من حيث التميز عن الآخرين فحسب، ولكن في الوقوف على الشخصية الإنسانية وترسباتها المعرفية والتاريخية في منطقة ما، وتاريخ ما، من خلال حالة ثقافية معينة .

---

[١] المصدر السابق، نفس الصفحة .

[٢] المصدر السابق، ص ٩ .

[٣] المصدر السابق ، ص ٨ .

كـان التطـور الإبـداعي عـاملاً آخـر وراء ظهـور الأدب المقـارن، وخاصة بعد التطور الهائل في وسائل الاتصـال، ومـن هنـا حـدث الالتقـاء بين الشعوب، واختلطت آدابهم، "ولم يقف جدار اللغـة حـاجزاً بين التقـاء الشعوب، والسعي من أجل إشباع هذه الروح العامـة، فقد أخذت كل لغـة تتطلع إلى جارتهـا، وتتعرف على ثقافتهـا سـواء عن طريق الترجمـة أو الاحتكـاك المباشـر"[1] . ولـم يقـف النقد الأدبـي مكتـوف الأيدي، بل تـابع التطور العالمي، وانتقل من جانـب القوميـة إلـى جانـب آخـر أكثـر رحابـة، "فأخـذ يصـعد بموازنـاتـه الأدبيـة داخـل لغتـه القوميـة، إلـى موازنـات مـع نصوص كتبت بلغة أخرى، بهدف استثارة الذوق، والكشـف عن أصـالة النصوص في لغته القومية، والبحث عن درجة الابتكـار عند هذا الأديب أو عند غيره" [2]، وكل هذه الأمور تجلو الفائدة المرجوة من هذا العلم، باعتبـاره دافعاً للتطـور الإبـداعي من خـلال إدراك كيانـات أخرى أدبيـة وثقافية، فالبداية تكون من معرفـة الذات والآخـرين، ومـن هنـا فـإن الأدب المتمثل في هذه الرؤية يمكن له أن يصبح أدباً إنسـانيًا سـرعان مـا ينتشـر في أرجاء العالم .

وقد نتج عن هذه المتابعة القائمة بين النقد الأدبي والتطـور الإبداعي، أن أخذ النقد الأدبي "يلتمس الأدلة العلمية، والوثائق التاريخية، التي تؤكد فكرة التأثير والتأثر . وهكذا أخذ الأدب المقارن يستقل عن النقد الأدبـي، وعن تـاريخ الأدب، ويتحـول إلـى علم يهتم بالموازنـات الأدبيـة، خـارج حدود اللغة القومية"[3] . وبدأ الانتشـار السـريع لهذا العلم، وبدأت الدول

---

[1] السابق، ص ١٠ .

[2] السابق، ص ١٠ .

[3] السابق، نفس الصفحة .

في إرسال البعثات العلمية وخاصة إلى فرنسا، من تلك البعثات عاد إلينا الدكتور محمد غنيمي هلال بكتابه المعنون بـ "الأدب المقارن" ، وهو كتاب "يؤرخ للأدب المقارن بعد أن اكتمل في جامعات فرنسا، خلال رحلته التاريخية داخل الأدب الفرنسي" [١] . بما يمثل من جانب أنه يحاول التأصيل لعلم جديد وقتئذٍ، يقوم على معرفة أصوله التاريخية في البيئة الأوروبية، ومن جانب آخر يطرح فكرة الهُوية والبحث عنها في هذا العلم؛ لكونه اقتصر في دراسته هذه على وجهة النظر الأوروبية، وهذا الأمر يعيد موضعة القضية مرة أخرى؛ ذلك أن "وضع القضية ... في الجامعات الفرنسية، غيره في الجامعات العربية . ففي الجامعات الفرنسية، كانت القضية تتلخص في البحث عن وضع ممتاز للأدب المقارن، يستقل به عن تاريخ الأدب القومي . أما الجامعات العربية، فإن القضية تتلخص في التخفيف من ذلك الوضع الممتاز، والحد من درجة الاستعلاء على الأدب القومي" [٢] .

ونفهم من هذا أن البيئة الأوروبية وصلت لأوج ازدهارها في الجانب الأدبي، وبالتالي فهي تبحث عن كل جديد تطور به ذاتها، في حين تقف البيئة العربية على البدايات الأولى لموكبة هذا التطور، ومن هنا فإنها تحتاج لوقتٍ كافٍ قبل أن تأخذ من الآخر نظرياته، التي نشأت في بيئة معينة وفي ظروف تاريخية معينة، ومن خلال تراكم معرفي وحضاري هائل . وهذا لا يعني انقطاع الذات عن معرفة الآخرين، واكتساب النظريات الخاصة بهم، لكن لابد أولاً أن تدرك الذات كُنهها، وثوابتها

---

(١) السابق ص ١١ .
(٢) السابق، ص ١٧ .

الحضارية والتاريخية، قبل أن تبحر في رحلة غير معرفٍ مداها، فتفقد الجذور، وتتعلق بفروع المعرفة التي حصلتها، فتظل تائهة؛ لأنها لم تدرك جذورها، ولا النقطة الأساس التي تنطلق منها .

والبحث عن هُوية في الأدب المقارن يدفعنا لأن نتلمس منهجاً علميًّا يلبي تلك الرغبة، ينبع من الذات العربية وتاريخها وجذورها الثقافية، بعيداً عن تأثيرات غربية لم تعش ظروفاً مماثلة . وحول هذه الفكرة يطرح الدكتور عبد الحميد إبراهيم تصوراً لتأسيس علم أدب مقارن من منظور عربي، يقوم على أربعة عناصر [١] .

١- البحث عن جذور الأدب المقارن داخل الأدب العربي .

٢- دراسة الأجناس الأدبية من واقع تاريخ الأدب العربي .

٣- الاهتمام بتأثير الأدب العربي في غيره من آداب الشعوب الأخرى.

٤- البحث عن مذاهب أدبية داخل الفكر العربي .

ومن خلال تفعيل تلك العناصر الأربعة يمكن الوقوف على علم للأدب المقارن، يكون نتاجاً للبيئة العربية، وملائماً لخصوصيتها الحضارية والتاريخية .

وجماع القول فيما سبق أن الأدب المقارن علم يهتم بالموازنة بين الآداب المختلفة لغة، بغية إدراك مصادر التأثير والتأثر بين الآداب، وإدراك عوامل التفرد بين بعضها البعض . وهي بذلك تختلف عن

---

[١] انظر . الأدب المقارن من منظور الأدب العربي ، ص ٢٠ .

الموازنات الأدبية التي تختص بالموازنة بين النصوص الأدبية في لغة واحدة وفي نطاق ضيق، وعلى ذلك فالأدب المقارن يجمع بين القومية والعالمية . وهناك ثلاث مدارس لدراسة الأدب المقارن معروفة بين الدارسين وهي : المدرسة الفرنسية (التاريخية) والمدرسة الأمريكية، والمدرسة السلافية .

وقد قدَّمت الوسطية رؤيتها لتأسيس علم أدب مقارن يقوم على رواسبنا المعرفية وتاريخنا الحضاري، ويلبي رغبتنا في استنبات هُوية عربية، تحفظ حسنا القومي من الاندثار . وهي رؤية خاصة لا تعني الانقطاع عن الآخر، ولا الانكفاء والذوبان فيه، بل التواصل معه من خلال شخصيتنا ومناهجنا، لا من خلال شخصيتهم ومناهجهم .

٢ – التَّجَاوِريـــــة

(جَارَ) [١] عن القصد والطريق (يَجُورُ) جَوْراً : مَالَ وعَدَل، وظَلَمَ .

(أَجَارَه) : حَمَاهُ وأَنْقَذهُ .

(جَاوَرَهُ) مُجَاوَرة وجِواراً : لاصقه في المسكن، وجاوَرَ المسجدَ : اعتَكَفَ فيه . و (تَجَاوَرَ) القومُ : جاوَرَ بعْضُهم بعْضاً .

(استَجَارَ) بفلانٍ : استغاث به والْتجأ إليه، وسأل أن يؤمّنه ويحفظه .

(الجارُ) : المجاوِر في المسكن . (الجِوَارُ) : العَهْدُ والأمانُ .

تتردُّد المعاني اللغوية المتجذّرة من مادة (جَارَ) ما بين الميل عن القصد بما يعني العدول، والذي يفضي إلى الظلم، وما بين الدلالة على المجاورة والتجاور، بما يفضي إلى الالتصاق التام بين الطرفين، فجاورَ فلاناً مجاورةً أي لاصقه في المسكن، لكنَّ هذا التلاصق – فيما يبدو لي – يعني تداخل الطرفين، بحيث لا يمكن التمييز بينهما، وربما طغى أحدُهما على الآخر .

وتأتي قيمة التجاور واضحة في كيان الأمة العربية من خلال ما صنعته الطبيعة؛ "فهي لم تعود العربي على وجه واحد من الحياة، بل كانت تقدم له الوجهين متكاملين، وتفرض عليه أن يعيش الواقع بجانبييه حتى الثمالة، ولكنها في الوقت نفسه نمّتْ عنده صفة "التوقع" لشيء آخر،

---

[١] (جار) المعجم الوجيز .

يتدخل في الوقت المناسب فيغير حالته من العسر إلى اليسر، ومن الخوف إلى الأمن"[1] .

هكذا تعمل الطبيعة على تشكيل الإنسان فهو "تارة يكون رقيقاً مثلما هي رقيقة، وتارة يكون عنيفاً مثلما هي عنيفة" [2] .

ولكن هذا المبدأ قد يوقعونا في التناقض، ويطرح فكرة أن الشخصية متقلبة الأهواء وغير ثابتة، بل وقد يصل الأمر إلى الظن بأن ذلك من المرض النفسي، لكنَ كلَّ ذلك من الأقاويل قد يصبح هباءً منثوراً؛ إذا لم تغفل تأثير الطبيعة على الإنسان، وتأثر الإنسان بها، وإذا صدقنا العبارة القائلة بأن الإنسان ابنُ بيئته . إنها الحياة في تقلبها وتبدلها، تشكل الإنسان على كيفية أرادها الله سبحانه وتعالى، ثم يأتي الإنسان فيلمس الطبيعة، ويستنشق هواءها وعبير زهورها، فتتجلى الطبيعة في كيانه جسداً ظاهراً واضحَ المعالم والقسمات . ومن هنا كان الدور القائم بين الطبيعة والإنسان – دوراً تبادليًّا؛ فهي تؤثر عليه بتقلباتها، وهو من جانبه يحاول ترويض ثورتها، والاستفادة من هدوئها وسكينتها؛ ذلك أن هدفه الأساسي هو الإصلاح في الأرض وتعميرها .

ويمكن أن أوضح القول السابق من خلال فكرة، وظاهرة، وموقف . أما الفكرة فهي تتعلق بالموطن والمكان الأول الذي تربى فيه شخص ما، إن هذا المكان يظل يمثل – لهذا الشخص – الأبجدية المكانية الأولى، التي ترتسم في الذهن ولا تفارقه، لذلك يظل الإنسان متصلاً بهذا المكان داخليًّا حتى لو فارق هذا المكان ولم يعد إليه مرة أخرى، لقد أصبح هذا

---

(1) الوسطية العربية ١/٢٥ .

(2) السابق، نفس الصفحة .

المكان بنية كلية تشكل خلفية وكياناً يدور في فلكه هذا الإنسان، وليس العكس . ومن هنا كان المكان بذرةً أولى سرعان ما تخلّقت ونمت من خلال عناصر كثيرة أضيفت إليه، كالثقافة وغيرها من عناصر ومشكّلات.

أما الظاهرة فتتمثل فيما ذهب إليه الدكتور محمد مندور في كتابه "في الميزان" ، والذي رأى أن شعرَ المهجرِ شعرٌ مهموس بخلاف الشعر المصري، وفيما يبدو لي أن البيئة ساعدت هؤلاء الشعراء على إخراج هذا النوع من الشعر، فقد اغتربوا عن أوطانهم، كما أن طبيعة المكان في المهجر تختلف عن طبيعة المكان في الوطن، هذا بالإضافة إلى عناصر أخرى، كالإحساس بالغربة النفسية، والنفي المكاني، والاشتياق إلى الوطن . وكلُّ ذلك جعل شخصية الشعراء جياشة وقلقة في الوقت ذاته، مما دفعهم لإخراج هذا اللون من الأداء الشعري، فهم سمعوا أصواتاً ورأوا أماكن أخرى مغايرة لما رأوه أو سمعوه في أوطانهم، مما جعل النفس تكتظ بمثل هذه الشحنة الانفعالية، التي أخرجت هذا الأداء من الشعر .

أما الموقف فيتمثل في ذلك الشاعر الذي أتى من البادية ليمدح أحد الخلفاء فإذا به يشبهه بالكلب في الوفاء، والتيس في الشجاعة . إنّ هذه المعاني حسنةٌ ولكنها جاءت من خلال مفرداتٍ سيئة، وقد أدرك الخليفة بفطنة أن هذا الشاعر أراد الخير ولكنه لم يدرك كيف الوصول إليه، فدعاه إلى مكان في قصره يعيش فيه بين نافورات المياه، والأزهار، والطبيعة المزهرة، فما كان من الشاعر إلا أن أتى بعد فترة قليلة وقد كتب قصيدةً يمدح فيها الخليفة، وقد اكتستْ بعَبير الأزهار وترقرق المياه.

وهذا يعني تأثر المكان على سجية الشاعر في تحويله من البداوة وحياة الصحراء، إلى التحضر وحياة الطبيعة الخضراء والمياه الزرقاء . إن المكان هنا يُصبح بنية فعَّالة في كيان الإنسان .

إن كل ما سبق من أمثلة يدعم فكرتنا حول هذا الأداء التبادلي الحاصل بين الإنسان والطبيعة، والطبيعة والإنسان، وإذا كانت الطبيعة تأثر على الإنسان لهذا الحد فيجب أن نتساءل عن ماهية الطبيعة العربية وخصائصها المائزة والمتفاعلة داخلها ؟

يرى رائد الوسطية عبد الحميد إبراهيم أن أهم ما يميز الطبيعة العربية هي صفة التجاور، ذلك أن "مفتاح الشخصية العربية .. هو تجاور الشيئين مع تمايزهما" [١] . وهذا التجاور القائم بين شيئين كان نتاجاً لما أوحته الطبيعة في نفس العربي فـ "هو يعرف الليل والنهار، أو الخير والشر، حين يتجاوران دون أن يفقد كلٌّ منهما خاصيته، أليس يرى أمامه الليل يسلخ منه النهار، والنهار يولج في الليل" [٢] . إن التجاور هنا ليس تلاحماً يتم بين طرفين، ولكنه انفصال واتصال في وقت واحدٍ، فالليل يخرج منه النهار، غير أن، الليل ليس هو النهار، وليس الاثنين معاً، فلكلّ منهما ماهيته غير أنهما متصلان ومتعقبان . ومن هنا يمكن لنا أن نقول بأن "الروح العربي يكمن سره في أن الشيئين يتجاوران، كما يتجاور الظل مع الضوء، والحي مع الميت، والليل مع النهار، والعذب مع المالح، وكان القرآن معجزةً في وقوعه على ذلك السر" [٣]، الذي

---

[١] الوسطية العربية، ١/ ٤٦ .

[٢] السابق، ص ٥٩ .

[٣] السابق، ص ٤٦ .

يمتزج فيه الشيئان مع تمايزهما، وذلك من خلال بعض الآيات الكريمات كقوله تعالى : "مَرَجَ البَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لا يَبْغِيَانِ"[١] . فالبحران يلتقيان، ولكن لا يَبْغي أحدُهما على الآخر، لتبقى لكل منهما خصوصيته المائزة له.

ويظهر هذا المعنى بصورة أكبر من خلال قوله تعالى "مَرَجَ البَحْرَيْنِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ" [٢] . إن هذا المزج بين البحرين لا يلغي أحدَهما ، كما أنه لا يعني تداخلاً تماماً بين البحرين بما يصل بهم في النهاية إلى شيءٍ واحدٍ لا يمكن من خلاله التمييز بين الماء العذب والماء الأجاج – بل يثبت التجاور بين البحرين ، لكنَّ البحرين مائزان، فهذا عذبٌ فرات، وهذا ملح أجاج، لكلٍّ منهما خصائص المميزة له .

إذن فالطبيعة العربية تميزت بالتجاور بين الشيئين، والتجاور اتَّسم بصفة التمايز، والذي أفضى في النهاية إلى الوقوف على كُنه الحضارة العربية والكشف عن خصوصيتها . لكن السؤال الذي يلح على العقل الآن: كيف أثر هذا التجاور الناتج عن الطبيعة على الشخصية العربية ؟

والحقيقة أن الإنسان العربي منذ القديم متأثرٌ بالطبيعة من حوله خاصة وأن حياته تمثل ذلك التناغم بين الصفات المتضادة الناتجة عن تقلبات الطبيعة فنحن نراه و "قد اشتد عليه الحر ونفد ما عند من ماء وشارف على حد الموت، ولكن برد المساء ينعشه ويرد عليه الحياة" ... وإذا نظرنا إلى الطبيعة وجدناها "لوحة تتجاور فيها الحياة والموت، هنا على

---

[١] سورة الرحمن ، الآيتان (١٩ و ٢٠) .
[٢] سورة الفرقان، الآية (٥٣) .

جانب سهول خضر ونباتات وأشجار، وهناك على الجانب الآخر صحراء قاحلة ورمال وصخور" [١] .

والجغرافيا هنا ليست شيئاً خياليًا أو متخيلاً، ولكنها حقيقة واقعة لابد من الالتفات إليها، باعتبارها مشكلاً من مُشكلات الشخصية العربية، فالعربي عاش في الصحراء في تموج رمالها وثورة غبارها مما جعله يوازن بين الصحراء والبحر، "والعلاقة بين البحر والصحراء قوية، وهي التي جعلت العربي قادراً على وصف البحر وأهواله بمقدرة، دون أن نبحث عن علة هذه المقدرة، في أن العربي كان يسافر ويشاهد البحر ويركبه" [٢] .

هكذا تعمل الطبيعة على تشكيل ذوق وحسّ العربي، وبالتالي فإن ذاته أصبحت متصلة بتلك المدركات الطبيعية التي تتميز بالتجاور والتمايز، فهو لم يرَ البحر ، لكنه رأى تموج الرمال، ولم ير زرقة المياه، لكنه رأى زرقة السماء، فوازن بين هذا وذاك في صور بديعة . ونحن نرى "العربي أمام مظاهر الحياة التي تدور أمامه مصبحاً وممسياً، والتي تجمع بين الخير والشر، أصبح ذا نظرة مركبة، ماديًا ومثاليًا، يتاجر في الأسواق ويشرب الخمر ويلعب الميسر والأنصاب والأزلام ويتزوج النساء، ولكنّ له مُثلاً يدافع عنها، وعرضاً يحميه إنه يعرف الشهامة والكرم والنخوة، والحب العفيف، وينشد الشعر ويتطلع نحو السماء يستكشف أسرارها" [٣] .

---

[١] الوسطية العربية، ١/٣٦ .

[٢] السابق، ص ٣٩ .

[٣] السابق، ص ٤٩ .

وأغلب الظن أن هذه النظرة المركبة أكسبت العربي نوعاً من الخصوصية التي تميز بها، غير أنها دعت البعض للظن بأن شخصية الإنسان العربي يكتنفها نوع من الغموض، بل "جعلت بعض المؤلفين يحكمون على العرب بالتناقض" [1] ؛ ذلك أنهم يجمعون بين العديد من الصفات الضدية، والتي نتجت كنتيجة حتمية لطبيعة التجاور وتأثيره على العربي، وهذا التأثير في ظني يعد شيئاً نسبيًا وليس مطلقاً، فالأشخاص مختلفون في طبيعة استجابتهم لتلك المؤثرات، وليسوا على درجة واحدة.

والحقيقة التي يجب ألا نغفلها "أن العربي ... ليس جماع أضدادٍ كما قيل . وإلا لأمن أن نطلق هذا الوصف على الطفل، الذي يستجيب للحياة استجاباتٍ مباشرةً، وينتقل من حالة إلى حالة مع كل معطى جديد، فيبسم للحياة، بعد أن كان يعبس، إنه فنان يرى في كلّ شيء جديداً، ولم يفقد بعد حاسة الدهشة أمام المرئيات" [2] . فالعربي لا يمثل هذا النوع من الأضداد، والتي تجعله كطفلٍ متقلب الأهواء، لا يثبت على حالة . ولكنّ العربي يصدر عن نفس فنان فـ "فجهاز العربي جهاز فنان بالدرجة الأولى" [3] . فالصحراء الذي عاش فيها الشاعر الجاهلي مثلاً ألهمته . بما يمكن نسميه – إن جاز لي ذلك – بشاعرية المكان، فالشاعر الجاهلي يبدأ قصيدته بالبقاء على الأطلال، والأطلال شيء مكاني استغله الشاعر كي يكون مفتتحاً لقصائده، كي يعطيه الحافز لوصف الحبيبة أو ما يريد من أوصاف . إن اللغة الشاعرية هنا متصلة بمفردات المكان، كاتصال الشاعر ذاته بالمكان في صورته الأوليّة، التي تحفّز على خلق نسق

---

(1) السابق، ص ٤٩ .
(2) السابق، ص ٥٣ – ٥٤ .
(3) السابق، ص ٥٤ .

تعبيري خاص بتلك البنية المكانية، بما يتلاءم مع نفسية الشاعر ومفرداته الشاعرية . وكل ذلك يدعم ما ذكرناه سابقاً عن التجاور، والذي يدعم فكرة خصوصية الشخصية العربية، ولكن بالمعنى الدال على ذلك، وليس بالمعنى الذي يصل إلى أن العربي "جماعُ أضداد" بما يعني التناقض، وعدم الثبات .

وإذا أردنا جمّاع كلّ ما سبق في مثالٍ عمليّ وجدناه متحققاً في "النخلة"، والتي تمثل أهمَ مفردات الطبيعةِ في حياة العربي منذ القديم وحتى الآن، فقد عاينها وعايشها العربي قديماً، فهي تمثل له الخضرة والنضارة وسط تلك الرمال والصخور، التي توحي بالخواء والنضوب . وعلى الجانب الآخر فإن العربي في العصر الحديث اهتم بها باعتبارها ثروةً من ثرواته الطبيعية، فكل شيء في النخلة مفيدة وغير ضار، وقد استطاعت دولة كالسعودية والعراق أن تكون من أكثر الدول العربية إنتاجاً لبلح النخيل .

والنخلة تجسد رمزاً "يعبر عن الروح العربي الذي يسمح بتجاور الشيئين – وأحياناً – الضدين ... إن النخلة لا تعيش إلا في جوٍ جافٍ، وأن جذور النخلة تحتاج إلى قدر كبير من الماء" [1] . وعلى ذلك فإن النخلة تمثل تجسيداً "للروح العربي الذي يتجاور فيه الشيئان، إن رأسها في الشمس وأقدامها في الماء" [2] . وإذا كان القرآن الكريم يقول : "وَمَثَلُ كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ . تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ

---

[1] السابق، ص ٤٨ .
[2] السابق، ص ٤٨ .

حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللهُ الأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ"[1]. فإن أكثر المفسرين [2] يرون أن الشجرة الطيبة هي النخلة .

والنخلة وَفقاً لهذا المعنى تمثل رمزاً في كيان البنية الوسطية؛ ذلك "أنها ترتفع في السماء وأصلها ثابت في الأرض، وأن أوراقها الخضر شديدة الجود بالماء في جو قاحلٍ جافٍ، فهي تجمع بين الأرض والسماء والجفاف والماء، وهي تقف شامخة وسط الصحراء، تمد الظلّ وتمنح الأكل، فتضفي الخطوط الناقصة، والتي بها يكمل التعبير عن الروح العربي، إن الظل حينئذ يتجاور مع الحرور، والأسود مع الأبيض، والتعب مع الراحة، والطعام مع الجوع، والأمن مع الخوف"[3] . وعلى ذلك فإن النخلة تمثل نوعاً من الارتباط (التقيد) والانطلاق في وقت واحدٍ، فهي مقيدة ومرتبطة في الأرض (أصلها ثابت)، وهي في الوقت ذاته منطلقة نحو السماء (وفرعها في السماء)، إنها تمثل الظاهر والباطن دون أن يطغى أحدُهما على الآخر، وغير ذلك من صفات ضدية كثيرة .

النخلة إذن هي المعبر عن كيان البنية الوسطية، التي "تسمح بتجاور الضدين" [4] ، هذا التجاور الذي يعد – في ظني – من أهم السمات البنائية المشكلة للوسطية العربية، والذي نتج - كما أوضحنا سابقاً - من خلال الطبيعة وجغرافية المكان، باعتبارها واقعاً حقيقياً وليس متخيلاً يعمل ويأثر على الشخصية العربية . ويمكن أن نعرّف التجاورية، في

[1] سورة إبراهيم، الآيتان (٢٤ - ٢٥)
[2] تفسير الرازي، ٢٤٤/٥ .
[3] الوسطية العربية، ٤٨/١ .
[4] السابق، ص ٥٩ .

النهاية بأنها "تجاور الشيئين مع تمايزها"[1]، ودون أن يطغى أحدهما على الآخر، وبما يفضي في النهاية إلى نوع من الخصوصية يمكن من خلالها تلمس خصائص الشخصية العربية، والوقوف عليها كبنية وكيان مائز عن غيره من كيانات أخرى . وتأتي النخلة لتمثل رمزاً معبراً عن التجاور أيما تعبير .

ويمثل التجاور في البنية الوسطية قيمة ضافية – في ظني -، حيث يقوم بعملية التوازن الناتجة من تجاور الشيئين، فالإنسان لا يستطيع الركون إلى وجه واحد من الحياة، ذلك أن الله خلق الليل والنهار، والشمس والقمر، وخلق "من كل زوجين اثنين"، كما أنه يوازن بين ما هو مطلق وما هو مقيد، قد يتمثل ذلك المطلق في عالم الغيب، والمقيد في عالم المعلوم الذي يدركه الإنسان، ويتمثل في الحياة التي يحياها بكل تفصيلاتها .

والتجاور يعطي نوعاً من التنوع المطلوب، والذي يدعم فكرة أن يتواصل الإنسان مع الآخر، فلا ينغلق على نفسه ويسبح في سرمدية أبدية لا يجني من ورائها، إلا كما جنى سيزيفُ من صخرته المعلقة على ظهر. والتنوع هنا يعني الحوار والانفتاح علىَ الآخر بالمعنى الذي يجعلنا لا ننقسم إلى طرفين ، "طرف مع التراث لا يتعداه ، وطرف مع الغرب لا يتجاوزه" [2]. ومن هنا يكون الانفتاح على الطرفين أمراً مُلحًّا، بحيث نأخذُ الصالح من الطرفين ونلقي الطالح ، بما يتناسب مع خصوصيتنا، ويدعم شخصيتنا، الأمر الذي وإن حدث اصطلاح الإنسانُ من خلاله على بنية الوسطية العربية .

---

(1) السابق، ص ٥٩ .

(2) حوار مع الدكتور عبد الحميد إبراهيم، ص ٣٤٤ .

٣ – التلفيقيـــــة

(لَفَقَ) [1] الثوبَ يَلْفِقُ لَفْقاً : ضمَّ إحـدى الشـقَّين إلـى الأخـرى، وخاطهُما . يقال : لَفَقَ بين ثوبَيْنِ .

(لفَّقَ) الشقَّين : ضمَّ إحداهما إلى الأخرى فخاطهما . ومنهـا أخـذَ التلفيق في المسائل .

ويقال : لَفَّقَ بين الثوبين : لأمَ بينهما بالخِياطـة، ولفَّـق الحـديث : زَخْرفَهُ وموَّهَهُ بالباطل ، فهو مُلفَّق .

(تلافَقَ) القومُ : تلاءمتْ أمورُهم وأحوالهم .

(تلفَّقَ) ما بينهما : تلاءمَ .

(اللِّفْقُ) : شِقَّةٌ من شِقَّتي المُلاءة . ويقال : مُلاءةٌ أو حُلَّةٌ ذات لِفْقين . (ج) لِفاق .

يظهر من خلال ما سبق المعنى اللغوي للمصطلح، والذي يتخلق من طياته كلُّ التعبيرات الأخرى كاشفة عن معانٍ كثيرة، غير أنها تختزل في معنى واحد يعني الجمع بين شيئين أو طرفين بغرض الخلط بينهما، ودونما تمييز بين الطرفين، أو ما يمكن أن نسميه – إن جاز لي ذلك – بالإدماج الذي وإن تمَّ تلتبس الأطراف كافة (الطرف الأول والطرف الثاني والمنتج الناتج عن عملية الإدماج) . .

كما يظهر من خلال استكناه المعنى اللغوي : التلفيق في المسائل من خلال زخرفة الحديث وتمويهه بالباطل دون وجه حقّ، وقد يكون الداعي

[1] مادة (لفق) ، المعجم الوجيز .

إلى ذلك الجهل، بمعنى معرفة الصواب والحيد عنه لغرض ما، فهو يفعل ذلك بعلمٍ تام مع إيمانه في داخله بالصواب . وقد يكون الداعي إلى ذلك عدم المعرفة لنقص الخبرة والدُّربة، وهذا النوع خطر قليل لأنه سرعان ما يعرف خطأه ويعدل عن رأيه، بينما النوع الأول يزداد شراسة كل يومٍ، ولا يستطيع العودة إلى الصواب، بل يتمسك برأيه (بالخطأ) ، ولا يعدل عنه .

والتلفيق بمعناه اللغوي السابق لا يختلف كثيراً عن المعنى الاصطلاحي من وجهة النظر الوسطية، والتي ترى أن التلفيقية "هي موقف المنافق الضعيف الذي يأخذ رؤية من هنا أو هناك من الأقوياء، ويلفّق رأياً وربما كان رأي الآخر غير موافق له لكنه لا يستطيع أن يجهر برأيه الخاص" [1] .

إن التلفيقية على هذا الأساس ومن خلال ذلك التعريف الاصطلاحي إذا ما أفرغنا حمولته المعرفية تعني ألا موقف، كما تعني خلو الوفاض من أفكار خلاقة يمكن من خلال تكوين موقف أو رأي أيًّا كان نوعه، يمكن من خلاله الوقف على أرض واضحةٍ وثابتة، تمكننا من الوصول إلى ما نصبو إليه دون أن نضل الطريقْ أو نتوه في بحر متلاطم الأمواج لا نميز فيه بين النور والظلام لأن كليهما سيَّان .

والتلفيق لا يقف عند هذا الحد، بل يخلط الأوراق، ويعمل على تداخل الأطراف بعضها مع بعض مكوناً رأياً لا أساس له . لذلك يمكن القول بأن التلفيقية هي "موقف الشخص الذي لا موقف له"[2] ، وهي بذلك

---

[1] حوار مع الدكتور عبد الحميد إبراهيم، ص ٢٧٤ .
[2] السابق، ص ٢٧٤ .

تختلف اختلافاً جذريًا عن بنية الوسطية؛ ذلك أن المنتج الناتج عن الجمع الأول أي التلفيق منـتجٌ هجين ولا أصل لـه؛ لأنـه عبـارة عـن سـلالات مختلفة اختلطت مع بعضـها دون أساس علمي سليم، بينما المنتج الثاني أي الوسطى منـتجٌ أصيل؛ لأنـه عبـارة عن مجمـوع شيئين متجـاورين ومتمايزين، أي أن كلاً منهما يتمايز عن الآخر كتمايز الليل عن النهار والظل عن الحرور، ومن هنا كان المنتج الناتج عن هذه الجدلية جديداً مع كلِّ دورة من دورات الجمع بين شيئين متجاورين ومتمايزين .

إن الوسط الديالكتيكي – إن جـاز لـي هـذا المسمى – يعنـي الخـروج بمنتج جديدٍ كنتيجة طبيعية لعنصر "الحركـة" . والذي سنتحدث عنـه فـي موضـعه إن شـاء الله، وهـذا المنـتج الجديـد لا يطغـى أبـداً علـى الشـيئين المتجاورين المتمايزين، بل يظل كلُّ طرف كائناً بذاته .

ويمكن أن أضـرب مثلاً علـى هذه الجدليـة (الديالكتيـة) وإن كـان هـذا المثل لا يـدل علـى صـفة التجـاور مباشـرة ، ولكنـه يخـدُمنا فـي توضـيح الصـورة، فنحن نرى النحلة تمتص الرحيق من الزهرة ثم بعد فترة معينـة ينتج العسل، والذي تكونه النحلة في الخلية، ولكن هذا العسل يختلف عن غيره من الأصناف لأنه ارتبط ببيئة معينـة وزهرة معينـة، ونظـامٍ غذائي معينٍ، ولكن هذا العسل نفسه يختلف من حين لآخر، لأن لكل فصل من فصول السنة زهوره ، وهنـاك فصـول لا يوجد فيهـا زهـور فيعتمد علـى الغذاء السكري إذا كان هذا النحل تابعاً لمربٍ ما، ومع كل مرة فإن طعم هذا العسل (المنتج) يكون جديداً وذا نكهة خاصة . فالطرف الأول هنا هو النحلة والطرف الثاني هو الزهرة، كما يتمثل المنتج الجديد (العسل) في الجمع بينهما تحت شروطٍ معينـة أوضحناها سـابقاً . وعلـى هذا يكون

المنتج (العسل) شيئاً أصيلاً وليس هجيناً . كما يلاحظ أن الطرف الأول (النحلة) يمثل الشيء الثابت بينما الطرف الثاني (الزهرة) متغير . كما أن المنتج (العسل) يتشكل حسب الظروف البيئية المحيطة . ومن خلال ذلك يمكن القول بأن هذا المثال يوضح التمايز والحركة بين الطرفين أو الشيئين بحيث لا يطغى أحدهما على الآخر، ولكن بالجمع بينهما ينتج لنا العنصر الوسطي والذي يتمثل في أفضل الشيئين كنتيجة طبيعية لاجتماعهما . أما التلفيقية فإنها تمثل حزمة من الأشياء مجتمعة دون التمييز بينها ومن هنا لم يتم التوصل فيها إلى منتج جديد، وإلى حركة تعمل على تغيير هذا المنتج ، بل والوصول إلى منتج جديد كل مرة .

وتبقى كلمة أخيرة تتعلق بالتلفيق الذي قام به بعض المستشرقين مثل "لفون كريمر" والذي خُيل إليه "أن الإسلام يقوم بعملية تلفيق، لا تبدو له فيها شخصية ، ... (وذلك) في كتابه "الحضارة الإسلامية ومدى تأثرها بالمؤثرات الأجنبية" فهو يحاول أن يجرد الإسلام من الابتكار، وأن يعيد طقوسه إلى الأديان والحضارات السابقة، معتمداً على مجرد التشابه الخارجي . وغائباً عنه منهج الإسلام، الذي يأخذ الحق من هنا وهناك، ويحدّ من غلوه هنا وهناك، ثم ينظم الجميع في خيط واحدٍ، وفي صورة جديدة ، يسميها ابن القيم ... "مقام الكمال" ...." [1] .

إن هذا المزلق يقع فيه الكثير من المستشرقين نتيجة لعدم فهم طبيعة وخصائص الحضارة العربية الإسلامية، ومن ثم يتم الخلط بين الأمور دون دراية كافية بالموضوع، أو عن تعصب ليس إلا، وليس أدل على ذلك من المستشرق "أرنست رينان" ، وحديثه عن العقل العربي والذي

---

[1] الوسطية العربية، ٢/ ٣٢٠ .

اعتبره عقلاً جزئياً لا يستطيع الوصول إلى الكليات، أي أنه عقل غير فلسفي، وغير قادر على الابتكار والتخيل .

ومن خلال ما سبق يظهر الفرقُ بين التلفيق والوسط واضحاً وبسيطاً وهو أن التلفيق لا يوجد فيه وسط، فكل الأمور مختلطة الصالح مع الطالح مكونة حزمة من الأشياء غير مائزة، كما أنها غيرُ متباينة، ومن هنا برزت إشكالية التلفيق كظاهرة في حياتنا الثقافية نتيجة لعدم الوقوف على هذه الشعرة الدقيقة الفاصلة بين تلفيق الشيء ووسطيته .

٤ – التمايز

(مَازَ) [١] الشيءَ يَميز مَيْزاً : عَزَلَهُ وفَرَزَهُ ، والشيء وعنه : نحَّاه عنه. ومَازَ فلاناً عليه : فضَّلهُ عليه .

(مَيَّز) الشيءَ : مَازَهُ .

(امْتازَ) الشيءُ : بدا فضلُهُ على مثله . وانْفَصَلَ عن غيره وانْعزل . وفي القرآن "وامتازُوا اليَوْمَ أيها المجرمون" .

(تَمَايَزَ) القومُ : تحزَّبُوا . وتفرَّقُوا .

(تَميَّزَ) الشيءُ : امْتازَ . ويقالُ تميز القوم : سارُوا في ناحية وانفردُوا. وتميَّز من الغيْظ : تقطَّع . وفي القرآن : تكاد تميَّزُ من الغيظ"[٢] . والمَيْزُ: الرِّفعةُ والمِيْزَةُ .

تتعدد المعاني اللغوية المتجذرة من مادة (مَازَ) ، والتي تدل - أول ما تدل - على عزل الشيء وفرزه وتنحيته سواءً أكان ذلك العزل يمثل تفضيلاً أولا . ولكنَّ المعنى من ناحية أخرى يدل على التفضيل الواقع على طرف دون آخر، من خلال ما ورد في باقي ما ذكر من المادة اللغوية . كما أن صفة الانفراد والانعزال الواردة في المادة تدل على ذلك، ويظهر من خلال قولنا : امتَازَ الشيءُ، أي بدا فضله على مثله . والمعنى اللغوي على ذلك يعطي طرفاً الفضلَ دون الطرف الآخر، بما يعني أن التفضيل (التمايز) يقوم على التفضيل الأحادي إن جاز لي

---

[١] مادة (ماز) المعجم الوجيز .

[٢] سورة الملك، الآية (٨) .

وصفه بذلك . أما أن يتمايز القومُ أي أن يتحزّبوا ويتفرّقوا وتصبح الأطراف كافة متباينة عن بعضها – فإن ذلك يقترب نسبيًّا من المعنى الاصطلاحي، ويدفعنا كي نتلمّس التعريف الاصطلاحي .

والتمايز يعد صفة مائزة توضح العلاقة بين متجاورين بحيث لا يطغى أحدُهما على الآخر، في صورة تجعل كل طرف قائم بذاته، ومشتركٍ مع غيره في الوقت ذاته، وكلُّ ذلك يدعم التوازن ويقيم الخصوصية بين الطرفين .

ونحن نرى حياة العربي "النهار المشرق الواضح الذي يملأ البسيطة ويحيلها إلى بياض ساطع، والليل البهيم الذي يرخي سدوله ويلقي بظلمات بعضها فوق بعض، إنه النور، وإنها الظلمة ، ولكل منهما حدوده فلا يبغيان، إن العربي لا يستطيع أن يخلط بينهما، لأنهما متباينان أشد التباين، ولكن تباينهما يعطي جمالاً" [١]، وقد ساعدت جغرافية المكان وطبيعته على إبراز تلك الصورة أمام العربي، والتي تجمع بين الشيئين في تجاورية تجعل منهما نسقاً مائزاً ومتبايناً، لذلك أمكن القول : "تجاور الشيئين مع تمايزهما" [٢] من الوقوف على طبيعة التمايز باعتباره قرنية وصفية لفعل أوليٍّ هو التجاور، الذي ظهر في حياة العربي فـ "هو يعرف الليل والنهار، أو الخير والشر، حين يتجاوران دون أن يفقد كل منهما خاصيته ، أليس يرى أمامه الليل يسلخ منه النهار، والنهار يولج في الليل، والأرض تحيى (هكذا) بعد موتها" [٣] . والقرآن الكريم يوضح هذه

---

[١] الوسطية العربية، ١/ ٥٧ .
[٢] السابق، ص ٥٩ .
[٣] السابق، نفس الصفحة .

الظاهرة في مواطن كثيرة منها : "مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَاراً فَلَمَّا أَضَاءتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لاَّ يُبْصِرُونَ" [1]، وأيضاً "أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ" [2] ويظهر من خلال الآيتين الكريمتين "أن المجاورة والمقارنة هنا بين النار والظلمات، والبرق والظلام ... تعطي جمالاً واضحاً لا يقبل المواربة"[3] ، وتلك الميزة (جمال التباين) نتجت نتيجة التمايز القائم بين متجاورين، فالأبيض والأسود ضدان، لكنهما إذا اجتمعا معاً في إطار واحدٍ ظهرتْ صورةٌ جديدة، كان أهمَ سماتها جمال التمايز الناتج من التقاء الضدين الأبيض والأسود، هكذا "تعرف الأشياء بأضدادها، والنور يزيل الحيرة"[4] ، الناتجة عن الظلام، والوجه الواحد يصيب الإنسان بالملل، بينما التنوع في الجمع هنا يعطي حركية تدفع الإنسان في مسيرته الشاقة كي يصل إلى غاياته، فلا النور وحده يغني عن الظلام، والظلام وحده لا يغني عن النور، ولولا التمايز بينهما ما أمكن إدراك القيمة الجمالية لهما حالة التقائهما . ولو أن التجاور كان قائماً بين الطرفين دون تمايز، ما أمكن الوقوف على ماهية وكُنه كلّ منهما، ولضاعت تلك اللذة الجمالية، التي نستشعرها إزاء صورة الطرفين متباينين، لقد صدق الشاعر حين قال :

وبالضدّ تتميز الأشياءُ .

وتقف النخلة شامخة ومعبرةً عن التمايز بين الطرفين، في صورة رمزية دقيقة، فهي "رمز لطبيعة تسمح بتجاور الضدين، دون أن يبغي

---

[1] سورة البقرة، الآية (١٧) .
[2] سورة البقرة، الآية (١٩) .
[3] الوسطية العربية، ١/ ٥٨ .
[4] السابق ، ص ٥٨ .

ضد على ضد، إن أصلها ثابت ممتد في الماء، وفرعها في السماء ممتد في الجفاف" [1] . إن النخلة تجمع بين الخضرة والجفاف، والداخل والخارج، والمقيد الثابت، والمنطلق المتحرر في أجواز السماء لتمثل بذلك التمايز بين الطرفين مع تجاورهما .

وجماع كل ما سبق يتمثل في أن التمايز قرينة وصفية لطبيعة التجاور يعمل على إبراز الصفة الجمالية في الطرفين المتجاورين، كما يعمل على إبراز الخصوصية، والكشف عن ماهية الطرفين . وبذلك يعد التمايز لبنة أساسية في البناء الوسطي لا يمكن عزله عن التجاور، فهما معاً يصنعان بنية خاصة، تتميز بالخصوصية والتنوع والصبغة الجمالية، يمكن الكشف عنها في الواقع الحياتي، والأعمال الفكرية والأدبية .

---

[1] السابق، ص ٥٩ .

٥ – التَّوازن

(وَزَنَ) [1] الشيءُ، يَزِنُ وَزْناً، وزِنَةً : رَجَحَ . وَزَنَ الشيءُ دِرْهَماً : كان بوزْنه . و (وَزَنَ) الشيءَ : قدَّره بالميزان ، ورفعَهُ بيده ليعرفَ ثِقَلَهُ وخِفَّتَهُ (قدَّره) .

ويقال : وَزَنَ الكلامَ والشِّعْرَ : قطَّعَه على تفاعيل البحر الذي تَزِن الشِّعْرُ عليه .

(وازَنَ) بين الشيئين مُوَازَنَةً ، ووِزاناً : قابل بينهما للمفاضلة والترجيح . ووازنَ الشيءُ الشيءَ : ساواه وعادله في الوَزْن.

(اتَّزنَ) الحملُ على الدَّابةِ : اعتدل بالآخر وصار مساوياً له في الثِّقَل. يقال : فلانٌ متَّزنٌ في سلوكه : معتدِلٌ .

(توازَنَ) الشيئان : تساويا في الوَزْن .

تتخلق المعاني اللغوية المتجذِّرة من مادة (وَزَنَ) لتدل في بعضها على رجوح الشيء في معنى، أو على تقدير الشيء في معنى ثانٍ ، وعلى آليات التقدير والوزن في معنى ثالث، وعلى المفاضلة والمساواة والمعادلة في القيمة الناشئة بين شيئين في معنى رابع، بما يفضي إلى الاعتدال والتساوي بين الشيئين . وكل هذه المعاني اللغوية تدعم فكرة وجود شيئين، ومن ثمَّ يقوم التوازن بينهما بحيث يصبحان على درجة واحدة ومقدار واحد، ولا يطغى أحدُهما على الآخر . وهذا المعنى

---

[1] مادة (وزن) المعجم الوجيز .

يتشاكل ويتداخل مع البنية الوسطية التي تجمع بين الشيئين ثم توازن بينهما .

ويمكن لنا أن نعرف "التوازن" من خلال البنية الوسطية بأنه صفة إضافية تضاف إلى الجمع بين الشيئين بُغية إقامة تعادل بينهما من خلال صفات أخرى، كالتجاوز والتمايز والحركة والسكينة، وتصل من خلال ذلك التوازن إلى الاستقرار ، وبل وسلمية الصراع داخل البنية الوسطية.

والحقيقة أن صفة "التوازن" قد ظهرت داخل الحضارة العربية منذ ظهور الإسلام ، "فقد كان العربي قبل الإسلام يعيش حياته من موقف الفنان أو الطفل، يبتهج للأمطار والرعود والبروق، وينفعل مع تغير الأشياء، ثم جاء الإسلام فضبط ذلك الانفعال، ودعا إلى فكرة التوازن بين الأشياء" [1] ، فبدأ العربي ينظر إلى الحياة حوله بعينين، لا بعينٍ واحدة، يرى بأحدهما الخير والأخرى الشر، يدرك أن وراء الليل المظلم شمساً ساطعة، وفي جوف الصحراء بئراً من المياه الباردة .

إن التوازن إذن مرتبطٌ بصفة أخرى، ألا وهي صفة "التوقع" ، وهذه الصفة "جعلت العربي لا يؤمن بالثبات والاستقرار، فهو يتوقع إمكانية أن يكون هناك شيءٌ مقابل شيء، والذات ليستْ هي كل شيء، فهناك الغير، وعالم الماديات ليس هو كل شيء، فهناك عالم الأسرار والغيبات"[2]، ومن خلال تلك الرؤية التوقعية واجه العربي الحياة بصدر مفتوح، فهو يتوقع كل شيء، مما أكسبه "تفاؤلاً ، وإيماناً بأن الصبر مفتاح الفرج، وأن بعد الغيم قد يهطل الغيث . وبعد الجوع يأتي الخصب"[3] . فهو

---

[1] الوسطية العربية، ٣٠٣/١ .
[2] السابق ، ص ٨٩ – ٩٠ .
[3] السابق ، ص ٩٠ .

يصبح في حالٍ ويمسي في حال آخر، يدرك قسوة الحياة ولذتها، ويتوقع الخير والشر، بل ويتفاعل معهما في سكينة وطمأنينة .

لقد كان التوقع – بناءً على الفهم السابق – دافعاً فعالاً يفضي إلى التوازن، ويدفع النفس نحو استجلاء رؤيتها من الحياة، ومن العالم الخارجي، بل ويدفعها نحو الكشف عن كنه الحياة من خلال دفع العربي نحو "المغامرة والاستكشاف في أرجاء الصحاري الواسعة ... إن لذة الاستكشاف والبحث عن مجهول، هي التي (تثيره وتحركه) ... وهكذا تتحول هذه الصفة إلى قوة دافعة ... تجعله مهيًأ لكافة الاحتمالات، وقد جعلت لوجود الغير والاحتمالات الأخرى مجالاً داخل نفسه وداخل تدبيره، فهو لا يتعصب لأنه يرى بعينين، ويتسامح لأنه يدرك أن الحقيقة ليست وجهة نظر واحدة" [1] ، ولكنها وجهات متعددة، ومن خلال ذلك تتصالح الذات مع الآخرين، وتصبح الرؤية عامة وخاصة في الوقت ذاته. ومن خلال تلك اللذة الاستكشافية الناتجة عن التوقع "اندفع المسلم نحو الفتوح بلذة الاستكشاف والبحث عن المجهول، كالعربي الذي يمتطي صهوة جواده ويندفع نحو البيداء، ثم يعود قريراً وقد حمل صيده فوق كتفه ودخل على أهله ، وكذلك المسلم كان يندفع بهذه الروح"[2] ، ومن خلال ما أضفاه عليه الإسلام من إيمان عميق، يدافع به عن قيم صارت له كل شيء، بعد أن كان لا شيء .

وإذا كان التوازن مرتبطاً بالتوقع، فإن التوقع مرتبطٌ بالتوكل داخل البناء الوسطي، ذلك أنه يجب على الإنسان أن "يتوكل على الله، ويعتقد

---

(1) السابق ، ص ٩٠ – ٩١ ، ما بين الأقواس مأخوذ بتصرف .
(2) السابق، ص ٩١ – ٩٢ .

بوجود قوة أخرى مطلقة لا تسأل عما تفعل . فالتوكل صفة التوقع وقد نماها الإسلام . إنه لا يعني الخمود وترك الأسباب ... ولكنه يعني التهيؤ لكافة الاحتمالات" [1] ، فلا يركن إلى الخمول وإلى ترك الأسباب، ولا إلى الأخذ بالأسباب دون التوكل، فيتحول إلى تواكل، ولكن يوازن بين هذا وذاك، فيحدث التوازن الذي نبغيه .

وفعل التوازن متصل بشكل أو بآخر مع فعل الحركة، حيث نجد فعل الحركة وهو يعتمل داخل البنية الوسطية من خلال "تجاور الشيئين مع تمايزهما"، ومن ثمَّ يتمثل فعل الحركة في الحركية والديناميكية التي يقوم بها بين الطرفين المتجاورين، كي لا يتحول التجاور إلى سكون ، بل يتحول إلى حياة من خلال الحركة، كما أنه لا يلزم الحركة فقط فينتهي به الأمر إلى حالة من الصراع والاندفاع، تؤدي في النهاية إلى احتراق الطرفين . ولكن هذه الحركة مغلفة بالسكينة، والتي هي ليست سكوناً ولا انزعاجاً، ولكنها "حالة وسطى بين السكون والانزعاج"[2] ، يحدث من خلالها تنظيم الحركة بين الطرفين، الأمر الذي يفضي إلى حالة من التوازن، تحافظ على الطرفين ولا تلغي أحدهما .

وكل ذلك جائز مع الملاحظة أن التوازن يعد سبباً ونتيجة في الوقت ذاته، فهو من ناحية يكون قائماً بصورة أولية بين الطرفين المتجاورين وبعيداً عن الحركة ؛ وذلك كي يحافظ على الطرفين معاً، ومن ناحية أخرى فإن الحركة المغلفة بالسكينة تفضي في النهاية إلى حالة من

---

[1] السابق ، ص ٩٠ .
[2] السابق، ص ١٦ .

التوازن بين الطرفين، فلا يطغى أحدهما على الآخر، ومن خلال صفة أخرى وهي التمايز .

وجماع القول فيما سبق أن التوازن صفة تدعم الطرفين وتضمن لهما الحياة معاً في جو من المساواة والتعادل، وقد نتجت هذه الصفة بصورة أساسية من خلال الإسلام الذي ضبط النفس ووازن بين الأمور . وقد ارتبط التوازن بالتوقع باعتباره صفة تدعو دائماً إلى حب المغامرة والاستكشاف وفتح باب الاحتمالات التي تؤدي بدورها إلى التوازن . كما ارتبط بالتوكل والحركة والسكينة، وذلك باعتبارها صفاتٍ تقوم على الجمع بين شيئين وتدعم التوازن في القالب الوسطي، ومن خلال كل ذلك كان التوازن سبباً ابتداءً ، ونتيجة انتهاءً كما أوضحنا سابقاً، ليغدو بذلك صفة مجسدة للبنية الوسطية، وغاية مبتغاة لكل الصفات المتفاعلة معها .

٦ – التوفيقيـــة

(وَفِقَ) [١] الأمرُ يَفِقُ وَفْقاً : كان صواباً موافقاً للمراد .

(وَافَقَ) فلانٌ بين الشيئين موافقةً، ووِفاقاً : جانَسَ ولاءَمَ .

(وافقَ) فلاناً : صادَفه . و (وافق) فلانٌ فلاناً في الشيء ، وعليـــه : اجتمعا على أمرٍ واحدٍ فيه .

(وفَّقَ) بين القوم : أصلح .

(وفَّق) بين الأشياء المختلفة : ضمَّها في تناسق . و(وفَّق) اللهُ فلاناً : ألهَمَهُ الخيرَ .

(الوَفْقُ) وفْقُ الشيءِ : ما لاءمه . يقال : تـمَّ الأمـــر علـــى وَفْـــق المصلحة.

تتعـدد المعـاني اللغويـة فـي الأصـل اللغـوي والتـي تتجـذر مـن مـادة (وفِقَ)، غير أنها تختزل في المعنى الدال على الملاءمـة والمجانسـة بين شـيئين، سـواءً أكـان هـذان الشـيئان متفقـين أو مـختلفـين، وذلـك بغـرض الموافقة بينهما كي يصيرا شيئاً واحداً، وقد يتم هذا الجمع بين الشيئين في تناسق، وقد يخلو الجمعُ منه .

وتشـير المعـاني الإضـافية لأصـل المـادة اللغويـة إلـى الإصـلاح بـين الأطراف المتنافرة . والإلهام الإلهي في توجيه الإنسان نحو الخير، كذلك إتمامُ الشيء على الوجهة التي تقتضيها الحاجة، وعلى نحو يكون صـواباً وموافقاً للمراد ... وغير ذلك من معانٍ كثيرة .

---

[١] مادة (وفق) في المعجم الوجيز .

لكن الملاحظ أن الملاءمة أو المجانسة بين شيئين هنا لا تضع حدًّا فاصلاً بين هذين الشيئين، ولا تظهر كُلاً منهما عن الآخر وفق طبيعته المستقلة، وذلك لأن المعنى اللغويَّ غير معنيٍّ بذلك، فهذا أمر متعلق بالاستخدام والذي يخضع للاصطلاح، والذي يجب أن نتلمسه الآن كي نقف على هذا الجانب الاصطلاحي من وجهة النظر الوسطية، والتي ترى أن التوفيقية "موقف فكري حاول أن يأخذ من الشرق شيئاً ومن الغرب شيئاً ويوفق بينهما دون أن يعرف أن للشرق طبيعة تختلف عن طبيعة الغرب، فهو أحياناً يوفق بين شيئين مختلفين، فتظل هذه الثنائية موجودةً في فكره ولا يصطلحان" [1]

إن التوفيقية بناء على هذا المعنى، وبعد تفريغ الحمولة المعرفية للمصطلح تعني الجمع بين شيئين ، إلا أن هذين الشيئين غيرُ متحدين في المنبع فلكلٍ منهما طبيعُته الخاصةُ ، التي تميز بها، ولذلك أضحى من الصعب التعايش معاً، كنتيجة حتمية لفقد التجاور في الطبيعة الواحدة؛ فطبيعة الشرق مثلاً تختلف عن طبيعة الغرب، ومن هنا كان لزاماً على من يحاول القيام بهذه المهمة (أعني الجمع) أن يقف على طبيعة الشرق وطبيعة الغرب؛ حتى يلمس الفوارق في كلا الحضارتين، ومن هنا فأنه يمكن الوصول إلى كنه الحضارتين، فلا يخلط بينهما؛ بأن يطبق معايير هذه على ذاك، أو ذاك على هذه . ومن الملاحظ أن هذا المزلق هو الذي وقع فيه بعضُ المستشرقين في حديثهم عن الحضارة العربية الإسلامية، وذلك كما أوضحنا آنفاً في الحديث عن "التلفيقية" .

---

[1] حوار مع الدكتور عبد الحميد إبراهيم ، ص ٢٧٤ .

وقد سبَّبَ هذا الخلط القائم بين شيئين مختلفين نوعاً من التشويش والاضطراب في العقل، بل وصل الأمر إلى ما يمكن أن نسميه (بالخلط المزجي)، وعملية الخلط المزجي تتم كنتيجة حتمية لخلط مجموعة من الأشياء في آن واحد ودون التفريق بينها . ويمكن أن نضرب مثالاً لذلك بخلاط توضع فيه أنواع كثيرة من الفاكهة والألوان الصناعية، والسكريات، ويضاف إليه الماء، ثم يضرب ضرباً جيداً ولمدة خمس دقائق . وبعدها نبدأ في وضعه في الأكواب والشرب منه. فماذا نلاحظ ؟.

قد نلاحظ أن هناك مادةً ما – غير معلومة بعد عملية العصر – قد أثرت على المنتج الناتج من عملية العصر، فكانت النتيجة أن طغت نكهة هذه المادة على باقي المواد . وقد نلاحظ أيضاً أن المواد الأخرى قد أثرت على النكهة الأصلية لهذه المادة فجعلتها هجينة لا يمكن معرفتها؛ لأنها تحوَّرت وأخذت شكلاً جديداً؛ وذلك نتيجة لهذا الخلط بين المواد بطريقة غير مدروسة وغير علمية .

إن الخلاط هنا يمثل الشيء المستقبل للأفكار، بينما المواد التي تم وضعها في هذا الخلاط تمثل الأفكار المختلفة والمتباينة في الأصل، والنشأة، والطبيعة المستقلة . ومن هنا كان الناتج هجيناً لم نتمكن من تمييزه والوقوف عليه .

يمكن القول إذن أن التوفيق لا يخلق رأياً مستقلاً يمكن الركون إليه بقصدية كشفه وتمييزه، بل يمكن وصفه بأنه حزمة من الأفكار المتداخلة والمتباينة والمنقسمة إلى طرفين كلٌ في اتجاه معاكس للآخر في رابطةٍ

عقلية ما، تحاول التوفيق بين الطرفين المتصارعين؛ كي يصيرا شيئاً واحداً .

وهذه الثنائية القائمة على هذين الطرفين تجعل الإنسان يعيش حالة من الصراع؛ ذلك أن الطرفين "لا يصطلحان"[1] . وهنا المبدأ يدعم بشكل أو بآخر اختلاف التوفيقية عن الوسطية؛ ذلك أن الوسطية "لم تكن محاولة للتوفيق بين طرفين، بل كانت حياة متكاملة مع الطرفين بغرض امتصاصهما التام، ثم الاحتفاظ بالجوهر الحيوي النابض الذي يمثل قلبَ كلِّ طرفٍ، واحتواء الجوهرين معاً "[2] .

إن "الاحتفاظ بالجوهر الحيوي" لكل طرف هو الشعرة الدقيقة والفارقة بين أن يكون لك موقفٌ ، أو أن تصبح خاوياً بغير موقف .

فالوسطية تمتلك الموقف لأنها تمتص الطرفين أو بعبارة أدق تمتص أفضلَ ما فيهما، ثم تكوّن جوهراً له خصوصيته وموقفه، وهو جوهرٌ يمكن أن نطلق عليه – إن جاز لي ذلك – (بالجوهر المصفّى)؛ فهو خلاصة الطرفين، وهو طرفٌ جديدٌ أيضاً، يمكن أن نشبّهه بالعسل الناتج من رحيق الزهرة وحركة النحلة الدائبة حتى إخراجه .

والوسطية بناء على ذلك "تتبنى موقفاً ينعكس على رؤيتها" وهي رؤية خاصة لأنها "تقدم موقفاً ثالثاً يجمع بين الثنائيات"[3] .

وهناك حقيقة يشير إليها رائد الوسطية عبد الحميد إبراهيم وهي أن النزعة التوفيقية "قد غلبت .. على مثقفي القرن التاسع عشر والقرن

---

[1] حوار مع الدكتور عبد الحميد إبراهيم، ص ٢٧٤ .
[2] عبد الحميد إبراهيم واسطة المنظومة النقدية، ص ٥٢ .
[3] حوار مع الدكتور عبد الحميد إبراهيم، ص ٤٤٧ .

العشرين ممن نسميهم برواد عصر التنوير، فقد كانوا يكثرون من قراءة النظريات الأوروبية ويفقدون شخصياتهم وينبهرون بها، بل يحاولون أن يحولوا الثقافة لكي تستجيب للنظريات الوافدة، وقد أدى هذا الموقف بالرواد إلى أن يرتموا في الأحضان الأوروبية، وأن ينتصروا للأفكار الغربية" [١] .

وتبقى نقطة أخيرة في توضيح الإطار المعرفي لهذا المصطلح، وهي التفرقة بينه وبين التلفيق ؛ ذلك أن التلفيق – في ظني – يقوم على القصدية؛ أي أن التلفيق يقوم على تزييف الحقائق وتبديلها قصداً؛ وعلى هذا فأن التلفيقية تدرك الحقيقة والرأي الصائب لكنها تنحرف عنه . وهذا بخلاف التوفيق الذي يعتمل بغير قصدٍ في الذهن بغية الوصول إلى منتج واحد من الثنائيات المتضادة ، حتى لو كان هذا المنتج مشوهاً وغائماً، فإن الفكرة الكلية كانت تتلخص في الذهن في التوفيق بين طرفين متصارعين ومختلفين .

وإذا كان التوفيق يخلو من الموقف الشخصي، لكن يمكن أن نلمس فيه نوعاً من الموقف الشكلي؛ ذلك أن الطرفين بعد اجتماعهما صارا شيئاً واحداً يمكن تحسسه من الخارج، لكنّ من ناحية المضمون (الداخل) فإننا لا نلمس أيَّ موقف على الإطلاق، وعلى الجانب الآخر فإن التلفيق يتميز (بموت) الموقف تماماً، وإن كان من الناحية الشكلية يظهر كما لو كان صاحبَ رأي وموقف، ولكن هذا مجرد ستار خارجي يتخفى خلفه كلٌّ من يسعى إلى طمس معالم الأمور بغية الوصول لأغراضٍ شخصية . ويبقى الموقف الوسط هو الوحيد المكتمل شكلاً ومضموناً، لا يلفق ولا يوفق، بل يرى الحقيقة في اجتماع الطرفين، فيوازن بينهما ويصل إلى رؤيته الخاصة والمستقلة خلالهما .

---

[١] السابق، ص ٤٤٦ .

٧ – التوكـــل

(وَكَلَ) [1] : إليه الأمرَ يكِلُهُ وَكْلاً ، ووُكُولاً : سلَّمَهُ وفوَّضَـــهُ إليـــه واكتفى به . ووكَلَ فلاناً إلى رأيه : تركَهُ ولم يَشْتَرِك معه .

(أوْكَلَ) على فلانٍ العَمَلَ : خلاّه كلَّه عليه .

(وَكَّلَهُ) في الأمر وعليه : فَوَّضهُ إليه .

(اتَّكَلَ) على الله : استَسْلَمَ إليه، وعلى فلانٍ : اعْتَمَدَ وَوَثِقَ به .

(تواكل) القومُ : اتَّكَلَ بَعْضُهم على بَعْضٍ .

(تَوَكَّلَ) عند الصوفية : وَثِقَ بما عند الله ولم يُعَوِّلْ على ما في أيْدي الناس . و (التُّكلانُ) : التَّوَكُّلُ .

(الوَكيل) : من أسماء الله الحسنى . والوكيل : الذي يسْعَى في عمل غيره، وينوب عنه فيه . والجمع : وُكَلاءُ .

تتشارك المعاني اللغوية – فيما يبدو لي – في الدلالة على التسليم والتفويض، والاعتماد، والوثوق، وكلُّها معانٍ متشابهة ومتشاكلة وإن اختلفت في ألفاظها . لكن يبقى الاختلاف الأكبر بين التوكل القائم على التفويض والاستسلام، وبين التواكل القائم على اتكال الشيء بعضه على بعض، قائماً ولا يتشاركان .

ولو نظرنا إلى المعنى اللغوي في التوكل عند الصوفيين، وهو وثق الإنسان بما عند الله، دون التعويل على ما في أيدي الناس، لوجدنا معنى

[1] (وكل) المعجم الوجيز .

للتوكل أشدّ صفاءً، وهو معنى يعلي من قدرة الإنسان، ويجعل الأشياءَ الجسامَ أمامه صغائر، ذلك أنه ينظر دائماً إلى قوة أعلى ، لا إلى قوة أدنى ، إنه ينظر إلى السماء لا إلى الأرض، عينُهُ على ما عند ربه، لا على ما في أيدي الناس . وذلك من خلال رؤية صوفية شديدة الخصوصية .

والرؤية الصوفية على هذا وفيما يبدو لي تركز على عنصر واحد، وتترك عنصراً آخر؛ تركز على السكون، وتترك الحركة . وهذا بخلاف الرؤية الوسطية، التي ترى التوكل في الجمع بين الحركة والسكون؛ فهو "يجمع بين الحركة والأخذ بالأسباب، وبين السكون والثقة بالله"(١) .

فالحركة وحدها أو السكون وحده لا يحقق المعادلة التي توازن بين الطرفين مجتمعين لا منعزلين، فإذا تم إغفال أحدهما على الآخر "انعدم التوازن الدقيق والحركة الخفية بين الأمرين" (٢) . وهذا المعنى يقربنا من الوقوف على تعريف التوكل، والذي هو "موازنة دقيقة بين أمرين متقابلين ولكنهما متكاملان، وحركة لا تنقطع بينهما لا تركن إلى المعلوم فقط فتصبح بعيدة عن توفيق الله، ولا تترك المعلوم فتصبح عاجزة مقترة تؤثر الراحة" (٣) .

هكذا تتضح الرؤية، فهناك طرفان : حركة وسكون، وكلٌّ منهما يكمل الآخر، وبينهما حركة تعمل على توازن الطرفين؛ بحيث لا يطغى أحدُهما على الآخر؛لذلك يمكننا القول بأن "التوكل بهذا المعنى المركب يصبح

---

(١) الوسطية العربية ، ٢٠٠/١ .
(٢) السابق، نفس الصفحة .
(٣) السابق، ص ٢٠١ .

قوةُ نفسية لا نظير لها" [١] . بل ويفضي بالإنسان في النهاية إلى حالة من السكينة، والتي بها يسمو الإنسان إلى ما هو مطلق وخارج النطاق المادي الملموس، والإنسان بهذه الصورة تصبح عينه على السماء، لكنَّ الأخرى ثابتة في الأرض، يركن إلى الله لكنه لا يترك العمل بالأسباب، وهذا المعنى واضح للذاكرة الجمعية من خلال قول الرسول (ص) : اعقلها وتوكل .

وتبقى في النهاية الإشارة إلى أن التوكل يشكل ملمحاً من ملامح الوسطية العربية، فهو يقوم على شيئين ، ثم يوازن بينهما، حتى لا يحدث صراع يودي بأحدهما، أو ينتهي بهما إلى العدمية . كما أن التوكل يوازن بين عالمين؛ عالم المطلق وما فيه من قوة يلجأ الإنسان إليها هروباً من الماديات إلى الروحانيات، وعالم المعلوم الذي تدركه البشرية وتسعى فيه بدائب نحو تحقيق غاياتها، لكنها ما إن تصطدم بالماديات حتى تلجأ إلى قوة أعلى تنقذها مما هي فيه .

---

[١] السابق، نفس الصفحة .

٨ – الحركـــة

(حَرُكَ) [1] يحرُك حَرْكاً ، وحَرَكةً : خرج عن سُكُونِه .

(تحرّك) : حَرُك في قوّةٍ .

(حَرَّكه) : أخرجه عن سكونِه .

(الحَرَاكُ) : الحركَةُ . يُقال : ما به حَرَاكٌ .

(الحَرَكَةُ) : انتقالُ الجسْم من مكانٍ إلـــى مكـــان آخـــر . أو انتقـــال أجزائه، كما في حركة الرَّحى .

والحركة : واحدةُ الحركات التي هي الضم والفتح والكسر، ويقابلهـــا السكون .

تظهر الدلالـة اللغويـة المتجذرة من مـادة (حَرُكَ) مختزلـة فـي معنـى واحـد، رغـم تعـدد الألفـاظ الدالـة عليـه، يدل أول مـا يـدل علـى الخـروج والانتقال من حالة السكون إلى حالة الحركة، ليكون السكون بذلك مقابلاً للحركة، فما الحركة إلا خروج عن هذا السكون، ونفهم من ذلك الحركـة تمثل عنصراً مستقلاً عن السكون، أو هـي حالـة أخـرى مضـادة للسكون، والذي يمثل قطباً سالباً، في حين أن الحركة تمثل قطباً موجباً .

ومن الملاحظ أن استخدام هذا المصطلح قد شاع وانتشر ولكن بمسمى آخر وطبيعـة مختلفـة، هـو (الحَرَاك)، فـنحن نقـول الحـراك الاجتمـاعي، والحراك الثقافي، والحـراك السياسـي، ونقصـد بـه فـي كل ذلك نوعاً من النشاط الذي يعمل على تغيير بنية ما، في ظروف ما، من خـلال مـا يبثـه

---

[1] (حرك) المعجم الوجيز .

داخل هذه البنية من نشاط فعال، كان نتاجاً لحركة جماعية وليست فردية، ومن خلال فترة زمنية اختمر خلالها هذا النشاط الفعّال داخل البنية (الاجتماعية، والثقافية، والسياسية ...)، فحدث تغيّرٌ فيها نتجت عنه ظواهرُ جديدةٌ، سواءٌ أكانت بالسلب، أو بالإيجاب .

أما ما نعنيه هنا بالحركة فقد يقترب بصورة نسبية من مصطلح الحراك وليس بصورة مطلقة؛ لأن البناء الوسطي بناءٌ خاص، إنها نشاط خلاق يعتمل بين طرفين متجاورين بُغية الوصول إلى طرفٍ ثالث، باعتباره منتجاً جديداً نتج بفعل التجاور والجدلية الحركية بين الطرفين المتجاورين . وهذا لا يعني "أن تكون الأشياء متجاورة ومتمايزة، بل لابد من الحركة بينهما ... والحركة تعني الحرية والانتقال من شيء إلى شيء، حتى لا يركن المرء إلى المألوف والعادة، ويفقد الدهشة والإحساس بالجديد" [1] . فالإنسان دائماً يتطلع إلى شيء آخر، وإلى وجه آخر؛ لأن الوجه الواحد والتعود عليه يصيب الإنسان بالملل .

ويظهر فعل الحركة من خلال مظاهر الطبيعة، ومن خلال "حركة الظواهر الطبيعية ...، وإلى هذا التطارد بين الليل والنهار، والظل والشمس، وإلى حركة الأرض تكون هامدة ميتة، ثم ينزل عليها الماء فتهتز وتحيا" [2] . فالحياة إذن تقدم لنا الشيئين معاً؛ ذلك أن "الشيء الواحد لا يوجد ، ولا بد من أن يجاوره شيء آخر، والركون إلى طبيعة واحدة ليست من طبيعة الأشياء فالغيم تعقبه شمس، ودوام الحال من المحال"[3]، "وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ "[4] .

---

[1] الوسطية العربية، ١/ ٣٠٣ .
[2] السابق ، ص ١٥ .
[3] السابق، ص ٤٥ .
[4] الذاريات ، آية (٤٩) .

كانت الحركة نتاجاً للجغرافيا المكانية بما لها من تغيرات طبيعية لا دخل للإنسان فيها، لكنْ ما تلبث هذه الحركة الطبيعية أن تنتقل إلى الإنسان فتتمثل في حركة شعورية تعتمل داخله، وهي حالة من الوجد والشوق "الذي يجعل المرء في حالة من التجدد عقب السماع"[1]، أو عقب أي فعل يقوم به، "وقد عكست أدعية الرسول صلى الله عليه وسلم تلك الحركة بين الشيئين، وذلك التجاذب بين الخوف والرجاء، بين عقوبة الله وعفوه، بين رضاه وسخطه"[2] . والقرآن الكريم أيضاً "لم يكتف بإثارة الاهتمام بالظواهر الطبيعية المتجاورة، بل كان أهم إنجاز له هو اكتشاف الحركة داخل تلك الظواهر، كهذا التطارد بين الظل والشمس، أو بين الظلام والنور"[3] . وقد أثر ذلك التطارد وحركته على قلب المسلم، فأصبحت "الواردات تتوارد عليه، وامتلأ قلبه بالتطارد بين الذكر والوسوسة، وبين الخشية والرجاء، وأصبح كشيء بين إصبعين من أصابع الرحمن يقلبهما كيف يشاء"[4] . إذن فهي حركة تبادلية بين الله والإنسان، "تقوم على الشد والترك ، والأخذ والرد، وتجعل المرء دائماً في حالة من التوتر الصحي، فهو ليس بعيداً عن الله بعداً يونسه، ويجعله يعيش في كونٍ معادٍ خالٍ من الروح القدس، وهو في الوقت نفسه ليس قريباً منه، قرب اتحاد وحلول، ينسيه الفارق بين العالمين، وينتهي إلى سديمة فارغة، بل هو قريب بعيد في حالة تجمع بين الخشية والرجاء، وتعمر القلب بحركة متواصلة ومتراوحة، بين الإنسان والمطلق،

---

(1) الوسطية العربية، ١/ ١٦ .

(2) السابق، ص ١٧ ــ ١٨ .

(3) السابق، ص ٢٧ .

(4) السابق، ص ٢٧ ــ ٢٨ .

كالصورة في المرآة – على حد قول الغزالي - ، ليست هي المرآة ، وليست هي مفارقة لها" [1] .

فالحركة تتماهي بغية الوصول إلى المطلق، لكنها أبداً لا تفقد ذاتها واستقرارها، إنها تمثل شحنة مغناطيسية حقاً هي متفاعلة، لكنها ثابتة ومستقرة حول محور معين، وكل حركاتها وسكناتها نابعة من وجودها على هذا المحور .

وهذه الحركة – بتلك الصورة – تصبح طاقة للإنسان تعينه على مواصلة المسير، فهي طاقة موجبة وليست سالبة، كما أنها "ليست انزعاجاً، ولا تمرداً، ولا قلقاً مرضيًّا، إذ هي تدور تحت عناية الله وفي جو من الرضا بالقضاء والقدر، مما يجعلها تتسم بما يسميه القرآن الكريم السكينة، وهي حالة متوسطة بين السكون والانزعاج، ليتحقق فيها وفي معترك الحياة، برد القلب وطمأنينته" [2] . فالسكون جمود، والانزعاج صراع واحتراق، بينما السكينة تمثل تلك الحالة الوسطى بين النقيضين، فهي ليست انعداماً للحركة، "بل هي الجانب الآخر المنظم لها" [3] ، ومن هنا فهي ليست اندفاعاً ولا جموداً .

والحركة تشترك بصورة نسبية مع البناء الوجودي، الذي "ينظر للإنسان في موقف، ويجعل ماهيته تتحدد شيئاً فشيئاً من خلال وجوده، والوجود يسبق الماهية، والإنسان في حركة وتغير مستمر ... فالوجودية – كالحركة العربية – لا تخلص الإنسان في جانب العقل، ولا تحصر

---

(1) حوار مع الدكتور عبد الحميد إبراهيم، ص ٣١ .
(2) السابق، ص ٣١ – ٣٢ .
(3) الوسطية العربية، ٢/ ٤٨٤ .

في ماهيات كلية" [1] . لكن هذا لا يعني التلاقي بصورة كلية، فهناك أوجه للافتراق بين الجانبين، فالوجودية "قد حصرت نفسها في الوجود الظاهري، وفي اللحظات الآنية، حتى تساوت لديها الأشياء"[2] . إن الحركة في الحضارة العربية كانت تلقائية بفعل الواقع الجغرافي، وما أضفاه من قسمات ميزت الشخصية العربية، ونقلتها من مرحلة إلى مرحلة أخرى، من البداوة إلى التحضر، ومن حمية الجاهلية، إلى الأخلاق الإسلامية . بينما الحركة في الوجودية مصطنعة وصلت بالإنسان إلى العدمية والعبث، وأصبح يرى العالم باعتباره شكلاً هلاميًّا، وليس عالماً حقيقيًّا يمكن الحياة فيه، فالأشكال غدت شكلاً واحداً، لقد "تساوت لديها الأشياء، وأصبح "روكانتان" – بطل رواية الغثيان – لا يختلف عن القطة أو المقعد أو شعاع الشمس المتسكع، لقد أمسك سارتر في كتابه "الكلمات" . بالروح القدس وطرده من الأقبية، فعاش وحيداً في عالم مقفر، يحس بالعبث، وبأن الكون زائد عن الوجود، وبجحيم الآخرين، وبسوء النية في الكون والطبيعة" [3] . فموقف الوجودية يمثل أزمة الإنسان الذي يبحث عن كنه الوجود، ويريد أن يصل إلى ذلك من خلال العقل المجرد، فيقع في هذه العدمية، ولا يستطيع الوصول إلى ما يصبو إليه .

والحركة تلعب دوراً بارزاً في البنية الوسطية؛ ذلك أن الجمع بين متجاورين متمايزين لا يمكن تنشيطه فعليًّا إلا إذا أضيف إليه ما يعطيه هذه الفاعلية والشحنة التي تعمل على تغيير الطرفين، بحيث يظهر منتج

---

(1) الوسطية العربية، ١/٣٠٤ .

(2) السابق، ص ٣٠٥ .

(3) السابق، نفس الصفحة .

جديد كنتاج لهذه الفاعلية (الحركة)، ومن هنا فإن الرؤية الوسطية "تبنت منهجاً جديداً ، يقوم على الحركة، فلم يعد الإنسان في الكون شيئاً جامداً ...، فينتهي به هذا الموقف إلى سلبية يتساوى فيها الخير والشر، ولم يعد الإنسان في الوقت نفسه بعيداً عن عناية الله ويعيش في كون أصم، يخضع فيه كل شيء للعقل والسببية ... فالإنسان في ظل ذلك المفهوم يكون دائماً مشدوداً لا يركن إلى إرادته فقط فينتهي به الأمر إلى الغرور، ولا يركن إلى إرادة عليا فقط فينتهي به الأمر إلى السلبية، بل يعمل ويظل دائماً في خشية وتوقع" [1] . فهو يعيش في حالة حركة بين ما يريده، وما سوف يقع عليه، وهذا الأمر لا يدعو إلى الاسترخاء، الذي يفضي إلى الجمود، ولا إلى الاندفاع الذي يفضي إلى الصراع المتواصل، بل إلى حالة وسطى هي السكينة، التي تظهر كنتيجة طبيعية لفعل الحركة وعملية التوازن بين الطرفين .

وجماع القول فيما سبق أن الحركة تمثلت في ظواهر الطبيعة العربية، ومن ثم نقلها القرآن إلى قلب المسلم، وهي حركة خاصة تقوم بين طرفين متجاورين ومتمايزين، لتشكل في النهاية منتجاً جديداً، فهي "لا تلغي الشيئين ولا تدمجهما في وحدة واحدة كما تندمج الهيولي والصورة عند أرسطو، بل تحتفظ بتمايزهما ، كما يتمايز النور عن الظلام"[2] . وهي حركة مؤثرة تجعل الإنسان مشدوداً إلى إرادة عليا، وناظراً إلى إرادته هو، فهو قريب بعيد، وبعيد قريب .

---

[1] السابق، ص ٢١٥ .

[2] السابق، ص ٣٠ .

إن الوسطية العربية بدون حركة – وفقاً للفهم السابق - تصبح جموداً وسكوناً، يبعدها عن أرض الواقع، وعندها تصبح قابلة للتطبيق فيه، لأن الحركة هي الشحنة المغيرة والمجددة، في شريان الوسطية العربية، والتي من خلالها يمكن الحصول على الفاعلية والنشاط اللازم لتجديد الطرفين المتجاورين بصورة لا تصل بهم إلى حالة من الصراع، أو إلى حالة من السكون، بل إلى حالة وسطى تسميها الوسطية "السكّينة".

٩ – الحِكْمَــة

الحكمة / الفلسفة

(حَكُمَ) [١] يحكُم حَكْماً : صار حكيماً . ومنها أحْكَمَ الفرس : حَكَمَــهُ (حَكَمَ) الشيء : أتقنه . وأحْكَمَتْ التجاربُ فلانــاً : جعلتــه حكيماً .

(والحِكمَةُ) : العلم والتفقهُ . وفي القرآن "لَقَدْ آتينا لُقْمَانَ الحِكْمَةَ" .

والحِكْمةُ : الفلسفة . والحكمة : العلة . ويقال حكمةُ التشــريع، ومــا الحِكمةُ في ذلك ؟ . والحكمة : الكلام الذي يقلُّ لفظُهُ ويجِــلُّ معناه . والجمع : (حِكَمْ) . وعلمُ الحِكمة : الكيمياء والطب .

يتضح مما سبق أن الأصل اللغوي يدل على مجموعة من الأشياء، مثل إتقان الشيء وإحكامه، العلم والتفقه فيه، الفلسفة، العِلة التي تكمن وراء الشــيء، وكذلك شرف المعنى على قلته، وإن كان هذا المعنى للحكمة يشترك بشكل ما أو بآخر مع تعريف البلاغة، حيث يضع الحكيم على درجة من التماثل مع البلاغي علي الأقل من الناحية اللغوية. ومن الملاحظ أن التوافق بين الفلسفة والحكمة في المادة اللغوية لا يضع الحدود الفاصلة بين ماهية الحكمة والفلسفة حتى يمكن التمييز بينهما .

والحكمة من وجهة النظر الوسطية تختلف عن الفلسفة ذلك أنها "ضربٌ من التفكير البشري، يتميز بالجذوة الدينية، والتركيز على العمل أكثر من التأمل الذهني، والاعتماد على القلب أكثر من الجدل العقلي .

---

[١] مادة (حكم) المعجم الوجيز .

والوقوع على الحقيقة مباشرة ودون وسائط خارجية، بدلاً من التدرج العقلي من مرحلة إلى مرحلة حتى نصل إلى مبادئ كلية لا تقبل المناقشة"[1] .

الشعرة الدقيقة التي تميز بين الحكمة والفلسفة – في ظني – ومن خلال تفريغ الحمولة المعرفية للتعريف السابق تتمثل أن الحكمة تقوم على الروح والعقل معاً، بينما الفلسفة تقوم على العقل فقط، والذي هو مادي بطبيعته يخضع للاستدلال والمنطق . والحكمة بهذا التصور تنطوي على معنى ديني بخلاف الفلسفة التي تنتقل من الجزئيات وصولاً للكليات في نطاق علمي موضوعي .

إن هذا الفصل بين الفلسفة والحكمة ليس من باب التعارض، ولكنه من باب التمييز، وهذه التمييز يظهر نتيجة لاختلاف النزعة التي أخرجت كلاً منهما، فالفلسفة تتبع النزعة الإغريقية، وهي نزعة "إنسانية بمعنى أنها تعلي من قدرات الإنسان المحدودة، وتعتمد عليها، وتبحث فيما هو تحت يدها من أجسام مادية معزولة" [2] بينما تتبع الحكمة النزعة الشرقية وهي نزعة "إنسانية أيضاً، ولكن بمعنى أنها تعتز بقدر الإنسان وأنه فوق المادة والتجسيد"[3] . فالفارق إذن بين الحكمة والفلسفة يتلخص في أن الحكمة تعتمد على الروح وعلى الإيمان بوجود قوة خارجية، إن هذه القوة هي التي تعيننا على "الوقوع على الحقيقة مباشرة، ودون وسائط خارجية"[4] بينما الفلسفة تعتمد على العقل، والعقل مادي بطبيعته، ويلزم

---

[1] الوسطية العربية، ١ /١٠ .
[2] المصدر السابق، ص ٢٨ .
[3] المصدر السابق، نفس الصفحة .
[4] المصدر السابق، ص ١٠ .

لتحقيق هذا الجانب المادي وجودُ القرائن المادية الدالة عليه، وإذا لم يتحقق ذلك فلن نتمكن من الوقوع على الحقيقة، ومن هنا أصبح الاعتماد على وسائط خارجية أمراً غير مسلم به على الإطلاق في الإطار الفلسفي.

وهذه الخيط – في ظني – هو الفاصل بين الحضارة الشرقية والحضارة الغربية، فالحضارة الغربية تقوم على هذا النسق الفلسفي، وتقوم بتطبيقه في كافة شئونها، ومن هنا أصبح التصديق بفكرة الوحي أمراً صعباً وربما مستحيلاً، وذلك أن الغرب لو آمن بوجود الوحي لآمن. وهذا يتضح من خلال كتابات المستشرقين الذين اقتربوا من الحضارة العربية وكتبوا عنها ومنهم : غوستاف لوبون في كتابه "حضارة العرب" والذي أشاد فيه بالحضارة العربية ودورها، ولكنه ما إن يأتي للحديث عن أمور وردت في القرآن الكريم حتى يقول : "وقد ذكر محمد ..." ، إن كلمة ذكر محمد هنا تعني أن القرآن من صنع الرسول (ص) وليس كتاباً منزلاً من عند الله، هكذا يرى لوبون، لأنه ببساطة لو صدق أن هناك قوة خارجية لا تخضع للمقاييس الفلسفية المادية كانت مصدراً للوحي، لآمن ودخل الإسلام .

وعلى جانب آخر فإن الحضارة الشرقية تقوم على ما يمكن أن نطلق عليه "القوة الباطنية"[1]، وهذه القوة هي العامل الفعال داخل الحكمة وبما يعطي للشخصية الشرقية نوعاً من التوازن بين الجوانب المادية والجوانب الروحية، وبهذا المفهوم يلتقي الإنسان على أرض الوسطية العربية، فلا يجنح إلى الماديات فيلغي الدين، ولا يركن إلى الدين ركوناً

---

[1] انظر كتاب الوسطية العربية ، المقدمة ، ص ١١ .

تاماً يلغي العقل، بل يوازن بين هذا وذاك، وقد تبنى المنهج الوسطي تلك النظرة، فلم ينظر إلى الشيء بعين واحدة، بل بعينين مفتوحتين، فهو يجمع بين الشيئين ويوازن بينهما، ويصل من خلال تلك الرؤية إلى الحقيقة، وبذلك "تصبح (الرؤية الوسطية) نموذجاً يجمع بين الفرقاء، وشاهداً تلتمس عنده الحقيقة . إنه موقف غاية في الدقة يعبر عن الواقعية من منظور جديد ومختلف " [1] .

وبناءً على ما سبق فإن الحكمة في جمعها بين العقل والروح متمثلة في (الجذوة الدينية) تحقق المعادلة الصعبة، التي تسعى إليها البنية الوسطية في الجمع بين الشيئين والوصول إلى الحقيقة مباشرة من خلالهما، دون أن تلغي أو تعلي طرفاً على حساب الآخر .

[1] عبد الحميد إبراهيم في عيون الأدباء والمفكرين، ص ٨٩ .

١٠ – السَّكِينَةُ

(سَكَنَ) [١] المتحركُ يَسْكُنُ سُكُوناً : وقفــت حركتُــهُ . والــريح : هدأت. وسَكَنَ إليه : استأنس به واستراح إليــه . وسَــكَنَ المكانَ وبه سَكناً، وسُكْنى: أقام به واستوطنه .

و (سَاكَنَهُ) : سكن معه في دار واحدةٍ .

(استكَان) : خَضَعَ وذَلَّ – والسَّاكنُ خلافُ المتحرك .

(السُّكان) : ما تُسكَّنُ به السفينة وتُمنعُ من الحركــة والاضــطراب، وتعدلُ به في سيرها . وسكانُ الدار : أهلُها .

(السَّكنُ : المَسْكَنُ : والسَّكَنُ : كلُّ ما سكنتَ إليه واستأنس به .

(السَّكنيةُ) : الطُّمأنيةُ والاستقرار، والرزانةُ والوقَارُ .

(السَّكينة) : الفقرُ والضعفُ .

تتخلق المعـاني اللغويـة الدالـة علـى السَّكِينة، والمتجذرة من من مـادة (سكن) لتشكل فـي النهايـة كيانـاً واحداً دالاً علـى حالـة من حـالات النفس البشـريةِ المتقلبـة الأهـواء، وهـي حالـة سـكون الـنفس، وهَـذأة القلـب، واستبشار الروح .

هــذا بالإضــافة إلــى المعــاني الأخــرى مثــل الاســتئناس بالشــيء، والاستراحة إليـه، والسَّكن الـذي يسكن الإنسـانُ إليـه، والسـاكن بخـلاف المتحرك، ولكن هذا لا يعنـي السكينة، لأن السكون وعدم الحركـة داخل

[١] مادة (سكن) المعجم الوجيز .

النفس يعني الجمود والثبات، فالنفس ليست آلة تتوقف فتصير ساكنة، بل هي متحركة وساكنة في الوقت ذاته، متحركة وتسير في حيوية نحو ما ترتضيه، لكنها تسير باستقرار دونما اضطراب .

وهذا المعنى يوضح لنا التعريف الخاص بالسكينة لغويًا، وذلك فيما يدل على الطمأنينة والاستقرار، والذي يفضي بدوره إلى تهيئة الإنسان إلى حالة من الرزانة، والوقار . وهذا المعنى يحفز الذاكرة الجمعية، على استذكار المعنى الأول، والأصل الثابت، وذلك في قوله تعالى : "ألا بذكر اللهِ تَطمئِنُ القلوبُ" .

فالقلوب تسكن وتطمئن بذكر الله، وهذا يعني أنها كانت في حالة أخرى من القلق والحركة المضطربة، كما يعني أن الطمأنينة تمثل مرحلة تالية لمرحلة أولى، كانت فيها النفس تحيا حالة من القلق الداخلي، والذي يصعب معه الاستقرار والطمأنينة .

ومن الملاحظ أن المعاني السابقة، لا تصف لنا ماهية هذه الحالة، الأمر الذي يدفعنا أن نجلوه من خلال المعنى الاصطلاحي من وجهة النظر الوسطية، والذي يقف على هذه الحالة (السكينة) ويعرفها بأنها "حالة وسطى بين السكون والانزعاج ، يتحقق فيها وفي معترك الحياة بردُ القلب، وإحساسه بالرضا الذي لا يصل إلى حدِّ جمود الحركة" [1]

فالسَّكينة إذن وبناءً على هذا التعريف، ليست سكوناً ، فيتحول الإنسان إلى شيء جامدٍ، لا يشعر بما يدور حوله، وليست انزعاجاً وقلقاً، فيتحول الإنسانُ إلى كيان مضطرب وغير مستقر، بل وثائر يشبه في ذلك بركاناً

---

[1] الوسطية العربية ١/ ١٦ .

نشطاً يثور بداعٍ أو بغير داعٍ . لكنَّ السكينة حالةٌ وسطى تجمع بين الحركة والسكون، وتصل بالإنسان إلى حالة من الرضا "وبرد القلب" ، الذي لا يُجمّد حركة الإنسان بل يدعوه إلى العمل بنفسٍ راضية مطمئنة.

فالسكينة إذن حالة شعورية تحسها النفس، وبالتالي فهي حالة داخلية تفضي وتضيف إلى الخارج هدوءًا ورزانة ووقاراً، وهذه الحالة يمكن وصفها بأنها "ثمرة من ثمرات التوكل، وتأتي كوجه يهدئ الحركة وينظمها" [1] . والتوكل الخلاق بدوره يصل بالإنسان إلى السكينة؛ لأنه حركة قائمة بين متقابلين متكاملين، فهي "لا تركن إلى المعلوم فقط فتصبح بعيدة عن توفيق الله، ولا تترك المعلوم فتصبح عاجزة مقترة تؤثر الراحة" [2] . هكذا يحدث التوازن داخل النفس من خلال التوكل، والذي ينتهي بالإنسان إلى هذه الحالة الفريدة (السكينة) .

وفي قول الله تعالى : "وترى الجبال تحسبها جامدةً وهي تمرُّ مَرَّ السَّحاب صُنْعَ اللهِ الذي أتقنَ كُلَّ شَيءٍ" ، ما يدل على طبيعة (السكينة)، فالجبال تظهر للعيان جامدةً، لكنها تمر مر السَّحاب، فهي "تجمع بين الحركة والسكون، إذ هي حركة مغلفة بالسكون، أو سكون يخفي تحته حركة، ومن هنا كان التعبير القرآني مكثفاً لهذا الالتقاء، فالحجارة قد تتشقق ويخرج منها الماء، والجبال قد تتصدع خشية" [3] . هكذا يكون التوازن داخل النفس، حركة يتبعها سكون، وسكون يتبعه حركة، وذلك في جدلية مستمرة؛ لأن الحركة وحدها "قد تودي بالإنسان فلا يستطيع

---

[1] السابق، ص ٢٠٣ .
[2] السابق، ص ٢٠١ .
[3] السابق، ص ٢٠٣ .

ضبطها ولا الثبات معها، فيتلون مع المقادير" [1] ، كما أن السكون وحده يحيل الإنسان إلى شيء جامد لا يمكنه من التفاعل مع من حوله، بل قد "ينحرف إلى العدمية"[2].

ومن هنا شكلت السكينة ملمحاً من ملامح الوسطية العربية، في جمعها بين الحركة والسكون، ويأتي بينهما "توكل، أو حركة وسكينة بسبب التوكل الذي يعتمد على الثقة بالله" [3] ، ومن خلال ذلك كله استطاعت البنية الوسطية أن تتصالح مع الذات الإنسانية من خلال منهج يوازن بين الطرفين، فليست حركة تودي بها إلى صراع متواصل، ولا سكوناً يصل بها إلى الجمود، ولكنها حالة وسطى بين هذا وذاك، تسمى السكينة .

---

(1) السابق، ص ٢٠٢ .

(2) السابق، ص ٢٠٣ – ٢٠٤ .

(3) السابق، ص ٢٠٣ .

١١ - سِلْمَيةُ الصِّرَاع

(سَلِمَ) [١] من الآفات ونحوها، يسْلَمُ سَلاماً، وسَلامةً : برئَ . وسَلِمَ له كذا : خَلَصَ . فهو سَالِمٌ، وسَليمٌ .

(أسْلَمَ) : انْقَادَ، وأسْلَمَ : دخل دين الإسلام . وأسْلَمَ الشيءَ إليه : دَفَعَهُ. وأسْلَمَ أمْرَه إليه : فوَّضه .

(سالَمَهُ) : صَالَحَهُ . و (السَّلامُ) : التحية عند المسلمين، والأمان، والصُلْح . ودَارُ السَّلام : الجنَّة .

(السِّلْمُ) : الصُلْحُ ، وهو خِلافُ الحَرْب .

(صَرَعَهُ) [٢] يصرَعُ صَرْعاً، ومَصْرعاً : طَرَحَهُ على الأرض فهو مصْرُوعٌ، وصَرِيعٌ .

(صُرِعَ) فلانٌ : أصَابَهُ الصَّرْعُ ، فهو مَصْروعٌ .

(صَارعَهُ) مُصَارعةً ، وصِرَاعاً : غالَبَهُ في المصارَعَةِ .

(تَصَارعَ) الرجلان : حاول كلٌّ منهما أن يصرَعَ الآخرَ .

(المِصراعُ) مِصراعُ البابِ : أحدُ جزأيه . وهما مِصرعانِ (اليمين واليسار) .

يظهر لنا من خلال المادتين اللغويتين ذلك التناقض الذي يصل إلى حد المفارقة الضدية في قصدية الاستخدام الدلالي لمصطلح (سلمية

---

[١] مادة (سلم)، المعجم الوجيز .

[٢] نفس المعجم مادة (صراع) .

الصّراع)، بما ينطوي عليه من سِلم وصراع في الوقت ذاته (من خلال التعريف اللغوي)، وما يظهر من جدلية التعايش بين الطرفين، وذلك بصورة تدعم الصّراع باعتباره أوليًا في حين أن السِلم مرحلة تالية عليه تأمل في السيطرة عليه واحتوائه، كي يتحول بدوره إلى صراع سلمي يدفع الذات إلى التواصل مع الآخرين، بما يعني عدم الانقطاع والانفصال للذات في صورة سرمدية تنتهي بها إلى العدم .

وقد ظهرت معانٍ كثيرة متجذرة من مادة (سلم)، تدل على طبيعة السلم في كونه نوعاً من التصالح مع الذات أو الآخرين، أو في كونه دالاً على السلامة والأمان سواء أكان هذا الأمان نفسيًّا أو اجتماعيًّا أو ثقافيًّا، وسواءً أكان داخليًّا ومختصًّا ببنية ما في الداخل المحلي، أو خارجيًّا ومتصلاً بالبنى الأخرى، أو منفصلاً عنها . وإذا كان السَّلْمُ على ذلك يمثل تصالحاً وأماناً وسلامة للذات نفسيًّا واجتماعيًّا، بما يفضي إلى الهدوء والاستقرار، فإن الصراع يعني عكس ذلك؛ في كونه محاولة تقوم على شحذ الذات لآلياتها ومقوماتها في صورة استنفار تتواكب مع احتراق داخلي، وكل ذلك بُغية مواجهة ذات أخرى، وذلك بقصدية صَرْعِها ومغالبتها والانتصار عليها .

وكل ما سبق يوضح لنا أمرين، الأول يختص بالبنية اللغوية للكلمتين المكونتين للمصطلح (سلمية الصراع)، وهل يمكن وضع السِّلم مضاداً للصراع ؟ ، الحقيقة أن الصراع قد يتخذ أشكالاً عديدة، كالصراع السياسي والحضاري ...، ولكنه لا يصل إلى المعنى المضاد للسَّلم، والذي يعني الحرب . ومن الملاحظ أن كلمة الصراع تتعلق بالجوانب الثقافية والحضارية أكثر من النواحي السياسية، فنحن نقول : صراع

فكري، أو حضاري ...، ونعني بذلك حالة تشخيصية ووصفية للمشهد الفكري أو الحضاري في فترة معينة وتحت ظروف معينة كانت الأفكار فهي متصارعة ومتضادة فيما بينها، وتبغي كل حضارة أن تفرض أفكارها وذاتها على الذوات الأخرى . أم الأمر الثاني فهو يتعلق بطبيعة الصراع باعتباره احتراقا، ويمثل نوعاً من الهدم، ويفضي إلى توتر وقلق وعدمية، ولذلك كان لابد من تحويل معاول الهدم إلى أيدٍ تقوم بالبناء من خلال ترويض الصراع وتحويله إلى قوة فعَّالة تتم في جو من السكينة والسَّلم . ومن خلال هذه الرؤية قدمت الوسطية رؤيتها لطبيعة الصراع وسلميته .

وقد اهتدت الوسطية العربية إلى فهم الشخصية العربية واستجلاء كُنهها، من خلال الوقوف على "الضعف البشري، اهتمت بأن يلجأ المرء إلى المطلق، وإلى العناية الإلهية، يتوسل إليها ألا تتركه وحيداً في كون مليء بالتيارات المتصارعة، وأن تمد له يد العون لكي تهديه إلى الصراط المستقيم"[1] . وهذا اللجوء والانقياد للمطلق لا يعني بأي حالٍ من الأحوال "مصادرة حرية الإنسان، كما فهم الماركسيون وبعض الوجوديين من الدين، على أساس أنه يجمد الإنسان ويحيله طفلاً ، يلقي متاعبه على قوة أكبر، تكون بمثابة مخدر يبعده عن مسئولياته"[2] ، بل إن الأمر غير ذلك فعالم المطلق وما ينطوي عليه من عناية إلهية تعني "قوةً وليس شيئاً مخدراً، تأمر الإنسان العربي بالعمل، وتركز على المبادرة البشرية في سير التاريخ، فليس هناك روح كونية، أو منطق للتاريخ، يجعل التطور حتماً، بل إن التطور مرهون بالفعل الإنساني ...

---

(1) الوسطية العربية ٣٠٥/١ .

(2) السابق، نفس الصفحة .

والله لا يغير ما بقوم حتى يغير ما بأنفسهم"[1] ومن هنا كان العمل هو الدافع الأول الذي يبغيه الإنسان، إنه خُلِق ليعمل "وما خلقت الجنَّ والإنس إلا ليعبدون"، وقد فسَّر بعضُ العلماء العبادة على سياق الإطلاق وليس التخصص، بمعنى أنها تشمل كل فعل خيِّر يقوم به الإنسان ، سواء أكان دينيًا أو دنيويًا .

إن الحركةِ والفعل الإنساني والمبادرة يلزمها سكينة ورضا، وكل ذلك محوط بعناية الله، ومن خلال هذه الرؤية "ونتيجة لهذا الإحسان نحو الكون والآخرين، اتخذت المشكلات في الحضارة العربية طابعاً مختلفاً، ... فهي لا تعرف صراع الطبقات ولا الموقف المعادي من الكون والإنسان والطبيعة" [2] .

ولكن هل يعني ذلك اختفاء الصراع، أو إنكار الوسطية له من خلال ما قدمناه من رؤيتها السابقة في فهم الصراع ؟ ، إن اختفاء الصراع أمر غير جائز على وجه الإطلاق، فالصراع بين الخير والشر قائم إلى قيام الساعة، ووجهة النظر الوسطية لا تنكر ذلك "الصراع .. موجود ما دامت الحياة، ... ولكنه يدور في جوٍ من العناية الإلهية، فتضفي عليه مسحة السكينة والرضا" [3] . وفي ظل ذلك المفهوم تقدم البنية الوسطية اقتراحاً بأن نستخدم كلمة "الدفع" بدلاً من الصراع؛ والتي توحي بطبيعتها عن حالة من الحركية والتفاعل الخلاق يؤدي للعمل وليس للاحتراق، وقد جسد القرآن الكريم هذا المعنى : "وَلَوْلا دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الأَرْضُ وَلَكِنَّ اللهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى العَالَمِينَ "[4] .

---

[1] السابق، ص ٣٠٦ .
[2] السابق، ص ٣٠٧ .
[3] السابق، نفس الصفحة .
[4] البقرة، آية (٢٥١) .

إن سلمية الصراع (الدفع) من خلال ما سبق تعني التعايش في جو من الحركة المغلقة بالسكينة، والتي لا تعد سكوناً فتجمد الحركة، ولا صراعاً ينتهي بصاحبه إلى الهاوية، بل الموازنة بينهما بما يفضي إلى حالة من السكينة، التي تصل بالذات إلى حالة من السِّلم، ومن هنا يغدو الصراع نشاطاً خلاقاً وفعَّالاً داخل البنية الوسطية، التي توازن بين الأمرين وتخلص إلى الحقيقة من خلالهما، وفي هذا الإطار فهي لا تنكر الآخر بل تتفاعل معه في جدلية تفضي إلى منتج جديد يعبر عن الطرفين ولا يلغي أحدهما أو يغير من طبيعته .

والنقطة السابقة تثير تساؤلاً أخيراً : هل البحث عن هوية قد يكون مصدراً للصراع ؟ ، أغلب الظن نعم إذا كان البحث عنها بدافع التعصب وإنكار الآخرين، ولكن الوسطية من خلال بنيتها اعترفت بالفروق الفردية والحضارية والتاريخية والثقافية بين الشعوب، ولم تنكر الذوات الأخرى بل حاولت الوقوف على الصفات المائزة للحضارات الأخرى؛ كل تقف على صفاتها المائزة، مدركة هويتها، ومفضية إلى سلمية صراعها (دفعها) .

إن الوسطية من خلال ما سبق تقدم رؤية للدفع الحضاري وكيفية مسايرة الحضارات الأخرى في جو من الانفتاح على الآخر دون الذوبان فيه، وكل ذلك يفضي إلى سلمية الصراع ويدعم الدفع الحضاري، بما يتلاءم مع شخصيتنا وهويتنا .

١٢ – الصِّراطُ المستقيم

(الصِّرَاطُ) [١] : الطريقُ .

(قامَ) [٢] : يقومُ قَوْماً ، وقُومَةً : انتصب واقفاً ، واعتدل . ويقالُ قامَ ميزانُ النهار : انتصفَ وقامَ الحقُّ : ظَهَرَ واستقرَّ .

(استقام) الشيءُ : اعتدلَ واستَوى .

(القَوَامُ) "العَدْلُ . (القِوَامُ) من كلِّ شيء : عِمادُه ونظامه .

(القَيِّمَةُ) الأمةُ القيِّمةُ : المستقيمة المعتدلة . وفي القرآن الكريم "وذلك دِيْنُ القَيِّمَةَ" .

الصراط إذن هو الطريقُ الذي يسلكه الإنسان للوصول إلى غاية ما . ولكنْ إذا أضفنا إليه الصفة الدالة على الاستقامة، صار الطريقُ واضحاً في اتجاه سيره، وغايته المرجوة منه .

والصراط المستقيم له دلالته الدينية، والتي تحددت من خلال فاتحة الكتاب "اهدنا الصراط المستقيم . صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين" - تحديداً دقيقاً، فالصراط الثانية في الآيات الكريمات جاءت لتحديد طبيعة هذا الصراط على سبيل البدل، من أجل تفصيل الكيفية الخاصة بهذا الصراط .

وعلى ذلك يمكن لنا أن نقول إن هذا الصراط "هو صراط المسلمين، الذين يسيرون على الطريق الوسط . فلا ينحرفون إلى طريق المغضوب

---

[١][٢] المعجم الوجيز، مادة (الصِّراط – قام)

عليهم (اليهود)، ولا ينحرفون إلى طريق الضالين (النصارى) ..."[1] .
فالصراط هو النقطة الفاصلة والفاضلة بين عالمين؛ عالمٌ غضِبَ الله عليهم، وعالمٌ يتيهون في الضلال، وبين هذا وذاك يقف الصراطُ مستقيماً وكأنه قبسٌ من نور يوجِّه الأمة الإسلامية إلى سبيل رشدها وهدايتها، وينير بصيرتها؛ كي تدرك تميزها وخصوصيتها .

والصراط وفقاً لهذا الفهم يمكننا من القول بأن الصراط المستقيم "هو الإسلام، أو بعبارة أكثر تحديداً هو : مراعاة الوسطية والعدالة بين الشيئين" [2] . والقصد بين الطرفين بحيث (لا إفراط ولا تفريط)، بل التوسط بينهما، حتى لا يطغى أحدُهما على الآخر ، ومن ثَمَّ تتحقق العدالة والوسطية، ويصبح الإنسان مستقيماً في سلوكه وسائر أمره، مثل الصراط المستقيم، والذي هو أدقّ من الشَّعرة، وأحدّ من السيف، يقف فاصلاً بين عالمين؛ عالم الجنة وما بها من نعيم، وعالم النار وما بها من جحيم .

ومن الملاحظ أن المفسرين قد اختلفوا حول تفسيرهم للصراط المستقيم، فلم يقفوا على حدٍّ جامع مانع، ويبدو أن هذا يرجع إلى ما أشار إليه ابن تيمية من خلال تفسيره لسورة النور، من أن الصفات المتعددة للصراط ، هي "صفات متلازمة لا متباينة" ، ومن هنا جاء الصراط بصفات كثيرة : كطريق العبودية، والإسلام ، وأهل السنة والجماعة، والعدالة، والوسطية ... وغير ذلك، فكل هذه الصفات تتشارك وتتآلف ؛ لأنها متفقة ومتشاركة مع بعضها البعض في الخصائص والسمات .

---

(1) الوسطية العربية، ١/١٩٩ .
(2) السابق، ص ١٩٦ .

ومفهوم الصراط بهذه الصورة يقربنا من مفهوم الوقوع على الحقيقة، وهذه الحقيقة "ليست وسطاً أرسطيًا، يمكن الوصول إليه بالمهارة العقلية، وليست نقطة رياضية يمكن تحديدها بالقياس . إن الحقيقة هنا يسميها القرآن الكريم بالصراط المستقيم" [1] .

فالوسط الأرسطي وسطٌ عقلاني، يقوم على فكرة الحساب "ويرى في الرياضيات مثله الأعلى، ... ويخضع للنظام المنطقي الرهيب، وكثيراً ما كان أرسطو يستخدم اصطلاحاتٍ رياضية، مثل مركز الدائرة والنقطة والكم والمقدار والنسبة والقسمة" [2] .

ومن هنا كان الوصول إلى الحقيقة أمراً صعباً، يصعب تحقيقه؛ لأن الوسط بهذه الصورة، يصبح "مهارة ذهنية يصعب تحقيقها"[3] . أو الوصول إليها، فالحقيقة هنا تحتاج إلى طرائق مادية وحسابات ذهنية، وهذا الأمر لا يتحقق في الرؤية الوسطية، التي تنبع من التراث الديني، الذي يقدم للإنسان الحقيقة عن طريق الوحي الصادر عن النبيِّ إلى الناس، من خلال صدوره أولاً من الله .

والوحي أمر اعتقادي لا تلزمه حسابات ذهنية، لذلك كان العائق أمام المستشرقين – في ظني – هو الوحي، فلو صدَّق الوحي "غوستاف لويون" في كتابه "حضارة العرب" لآمن، ولو تفهم "أرنست رينان" هذه الطبيعة، وتوخى الدقة في فهم الشخصية العربية، لما نفى عن أبنائها القدرة في امتلاك الخيال والأفكار الفلسفية، وبلورة رؤية كلية متكاملة .

---

(1) السابق، ص ١٩٥ .

(2) حوار مع الدكتور عبد الحميد إبراهيم، ص ٤٣ .

(3) السابق، ص ٤٣ .

ومن خلال ما سبق يظهر لنا أن الحقيقة يمكن الوصول إليها عن طريق الصراط المستقيم، والذي يعد هداية وتوفيقاً من الله، دون حسابات ذهنية، وهذا بخلاف الوصول إلى الحقيقة من خلال الوسط الأرسطي . لكنْ يجب الإشارة إلى أن هذا الاعتقاد خاصٌ بالناحية الدينية كالوحي، أما الأمور العلمية فلها مقاييسها الخاصة .

١٣ – العدالــــة

(عَدَلَ) [١] : يَعدِلُ ، عَدْلاً ، وعُدُولاً : مَالَ . ويقال : عـــدل عـــن الطريق : حَادَ . وعَدَلَ إليه : رَجَعَ . وعَدَلَ في أمره عَدْلاً ، عَدَالةً : استَقَامَ . وعَدَلَ في حُكمِه : حَكَمَ بالعدل .

وعَدَلَ الشيءَ بالشيءِ : سوَّاه به وجعله مثلَهُ قائماً مقامه .

(عَدُلَ) يَعْدُلُ عَدالةً، وعُدُولةً : كان عَدْلاً .

(عَادَلَ) بين الشيئين : وازن . (عدَّلَ) الشيء : أقامَهُ وسوَّاه .

و (عدَّلَ) الحكَمَ أو الطلب : غيَّره بما هو أولى عنده .

(اعْتَدَلَ) : تَوسَّط بين حالين في كمٍّ ، أو كيْفٍ ، أو تناســب . وجــوٌّ معتدل : بين الحرارة والبرودة . و (اعتدلَ) : استقامَ .

(العَدَالةُ) : إحدى الفضائل الأربع التي قال بها الفلاسفةُ مــن قــديمٍ، وهي الحكمة، والشجاعة، والعفَّة، والعدالة .

(العَدْلُ) : الإنصاف؛ وهو إعطاءُ المرء ما له، وأخذ ما عليه .

تتعدد المعاني اللغوية المتجذرة من مادة (عَدَلَ) لتدل – أول ما تدل – على الميل والحيد والعدول، أي الابتعاد عن الطريق بالميل عنه، كما تدل على الاسترجاع والمعاودة، وأيضاً الموازنة بين أمرين، وهو الأمر الذي يفضي إلى التوسط والاعتدال، وأيضاً الدلالة على المساواة بين أمرين بصورة تطابقية، وهو الأمر الذي يفضي إلى العدل، والذي هو إنصاف

---

[١] مادة (عدل)، المعجم الوجيز .

في العطاء أو الأخذ، أما العدالة فأن معناها لغة لا يختلف كثيراً عن العدل، أو هي العدل فيما يظهر لي .

إن العدالة تأخذ شكل الموازنة – فيما يبدو لي – أي التوسط بين أمرين، ذلك أن معنى العدالة معنى دقيق غاية في الدقة، ويزداد تخصيصاً داخل البنية الوسطية، والتي تصف العدالة بأنها هي "مراعاة الشيئين ، وتؤكد أن العدل –أو الوسط العربي – هو الذي يراعي الشيئين ويضبط بينهما، وليس هو الذي يبحث عن حدّ ينبثق عن الشيئين ويكون له وجوده المقابل، وهو بهذا المعنى يعيد التكامل للإنسان، ولا ينظر إليه بعين واحدة، إنه لا يلخصه في مهارة ذهنية كلامية، إنه الوسط الذي يحوي معنى العدل، الذي يوازن بحكمة بين الشيئين" [1] . فالعدالة إذن وبناءً على هذه الرؤية الوسطية موازنة بين شيئين، بحيث لا يطغى أحدهما على الآخر، أو أن تميل كفّة الميزان لأحدهما دون الآخر، ولكنها وسط قائم بين الطرفين يوازن بدقة تامة .

إن مفهوم العدالة بتلك الصورة يبرز صفة الخيرية، باعتبارها ركناً مائزاً، يعطي ذلك المفهوم الهدف الأساس، والذي من أجله تقوم العدالة، ذلك أن "الوسط هو العدل، والعدل ضابط خلقي يقوم على الموازنة، ومن ثم أمكن أن يوصف بأنه خير، وأن يصبح الوسط بهذا القيد خيراً ... فالوسط الإسلامي هو عدل وخير، أو هو خير لأنه عدل" [2] . فالخير والعدل يتلازمان، أو أن كليهما هو الآخر، فالعدل خير، والخير عدل .

---

[1] الوسطية العربية، ١/ ٨٤ – ٨٥ .
[2] المصدر السابق، ص ٨٢ .

أما الأمر الذي يجب الإشارة إليه أن الوسط ليس "وسطاً بالمعنى الكمي الذي يقوم على العد والحساب" [1] ، ولكنه وسط يقوم على الموازنة والضبط بين الشيئين، أيًّا كان موقع هذا الوسط من الطرفين، لكن المهم أن يتحقق العدل من خلاله .

وقد تحققت من خلال تلك العدالة وفي ظل الإسلام أخلاق امتازت بالطابع الإسلامي "وهي أخلاق حققت ما يمكن أن نسميه بالمدينة الفاضلة، وبصورة واقعية في عصر الرسول وخلفائه، لا بالمعنى الفلسفي للمدن الفاضلة والذي يقوم على العلم والمعرفة والتنسيق والتعقيد بعيداً عن الخشية الداخلية، بل بالمعنى الديني الذي يحرك القلب ويثير العاطفة ويوقظ الضمير"[2]، فالمدينة الفاضلة في الإسلام قامت على أساس من صفة العدالة، "وفي ظل تلك الصفة استطاع الإسلام أن يقدم منهجاً شاملاً، يسمح بقيام أخلاق إنسانية، تقوم على مفهوم الإنسان في الحضارة الإسلامية، وهو مفهوم وسط بين الملاك والشيطان"[3] .

وصفة العدالة لا تعني الضياع والتشتت بين الجانبين الذين تقوم بالموازنة بينهما، ذلك أنها "تعني النظر إلى الجانبين، وضمَّ الحق الموجود هنا، إلى الحق الموجود هناك، في أنظومة أخيرة يسميها ابن القيم مقام الكمال"[4] . فالعدالة على ذلك تسعى إلى الحقّ ووراء الحقيقة أينما وجدت، ولا تنظر بعين واحدة بل بالعينين معاً، لترى الجانبين، فتقدم

---

[1] المصدر السابق، ص ٨٣ .

[2] المصدر السابق، ٢ / ٣١٢ .

[3] المصدر السابق، نفس الصفحة .

[4] المصدر السابق، ص ٣٣٩ .

رؤية متكاملة، تصل بها في النهاية إلى مقام الكمال – على حد تسمية ابن قيم الجوزية .

وصفة العدالة تفضي في البناء الوسطي إلى حالة من السكينة، نتيجة للموازنة بين الجانبي، والسكينة "حالة وسطى بين السكون والانزعاج، في مقام جديد يتميز بالحركة"[1]، وهذه السكينة المغلفة بالحركة تمنح الإنسان الطمأنينة، التي تمكنه من العمل دون أن تجمد حركته، أو يندفع في صراع لا جدوى منه . والوسطية العربية بذلك تقدم نسقاً متكاملاً يمكنه من خلال صفة العدالة "أن يثمر خلقاً إنسانيًا، يراعي الدين والدنيا ولا يضخم جانباً على حساب آخر . وهذا عكس الذين يزعمون أن ثقافة العربي وعلاقته بالكون والطبيعة لا تسمح بقيام أخلاق إنسانية . بعضهم يرى ذلك، لأن العربي متحدٌ بالطبيعة اتحاداً لا يسمح له بالمجاوزة ... وبعضهم يرى ذلك لأن القوى الكونية مسيطرة غاية السيطرة، وتملأ على الإنسان وجوده، فلا تعطيه من الإرادة والفعل ما يستطيع به أن يكون أخلاقاً من صنعه ... وكلا الطرفين قد فقد طرفي السلسلة ولم ينتبه إلى التوازن بينهما" [2] . فكلا الرأيين يخرج عن سوء فهم، سواءً في فهم الطبيعة الجغرافية أو الشخصية العربية؛ فهم يتناسون العلاقة التبادلية بين الإنسان والطبيعة، وكذلك الإرادة البشرية وطابعها التخليقي، ثم هذا التوازن القائم بين الجانبين (الإنسان والطبيعة) .

قلنا سابقاً إن العدالة تحقق توازناً بين الدين والدنيا، لكن هذه العدالة تتطلب "الإقامة" ، والتي "هي المعادل التاريخي، للمعطى الجغرافي ...

---

[1] المصدر السابق، ٢/ ٣١٢ .
[2] المصدر السابق، ص ٣٤٠ – ٣٤١ .

"تجـاور الشـيئين مـع تمايزهمـا" [1] . وكـل ذلـك ينتهـي بنـا إلـى "تجـاور الشيئين مع تمايزهما جغرافيا = الموازنـة ثـم الإقامـة تـاريخيًّـا" [2]. وبهـذه المعادلة تكتمل الصورة وتصبح صفة العدالـة مقترنـة بالإقامـة فـي مقابل طرف آخر (التجاور مقترناً بالتمايز)، وحاصل هذين الطرفين معاً يعطينا اللبنـة الأسـاس فـي البنـاء الوسـطي، والـذي تقـوم عليـه عناصـر أخـرى، تتشكل في تضـافر شديد، مكونـة هيكلاً بنـائيًّا شـديد التعقيد والخصوصـية، يعبر عن ذاتنـا مـن منظـور جديـد، يشـكل فـي النهايـة بمـا يمكـن أن نسميه (المدينة الإسلامية الفاضلة) . وفي الختام نقول إن العدالة = الوسطية ..

---

(1) المصدر السابق، ١/٨٨ .

(2) المصدر السابق، ١ ، نفس الصفحة .

١٤ – العناية الإلهية

(عَنَى) [١] بالقول كذا يعني عَنْياً وعِنَايةً : أرادَهُ وقَصَدَهُ، وأهمَّهُ .

وفي الحديث "من حسن إسلام المرء تركه مالا يعنيه" .

(عَنِيَ) يعنَى عَناً، وعَنَاءً : تعِبَ وأصابته مشقَّةٌ .

(عُنِيَ) بالأمر، عَنْياً، وعِنَاية : اهتَم وشغل به . فهو معنيٌّ به .

(اعْتَنى) فلانٌ بالأمْرِ : اهتَمَّ به .

(العاني) : الأسيرُ . وفي الحديث "عُودوا المرضى، وفُكُّوا العانِي" .

(العِنَايةُ) : العنايَةُ الإلهيَّةُ : تدبير الله للأشياء .

تتخلق المعاني المتجذرة من مادة (عنى) لتدل دلالة واضحة على الاهتمام والعناية، وأيضاً القصد والإرادة، وهو معنى يلزمه الانشغال والحرص على الطرف المعْنَيُّ بهذا الاهتمام، أما إذا أضفنا على ذلك صفة هذه العناية ووصفناها بأنها إلهية، فإننا ندرك طبيعية هذه العناية، وأن الإنسان محوط من خلال قوة عليا تدبر له أموره، وتدركه من حيث لا يدركها، إنها شيء يعجز المرء عن تفسير كنهه، أو تفحص ماهيته، إلا أنه يدركه إدراكاً حسيًّا، وتتشرب نفسه هذه الطاقة الصادرة من المطلق، فينطلق نحو الحياة بقلب راضٍ، ونفس مطمئنة .

فالعناية إذن وبناءً على هذا الفهم تعد "قوةٌ وليست شيئاً مخدراً، تأمر الإنسان العربي بالعمل، وتركز على المبادرة البشرية في سير التاريخ، فليس هناك روح كونية، أو منطق للتاريخ، يجعل للتطور حتميًّا، بل إن

---

[١] مادة (عنى)، المعجم الوجيز .

التطور مرهون بالفعل الإنساني، فقد تنقلب الحضارة – كما حدث لعاد وثمود – إلى أسوأ، وإذا افتقدت المبادرة الإنسانية، فإن العناية الإلهية تتخلى، والله لا يغير ما بقومٍ حتى يغيروا ما بأنفسهم"[1] . فالعناية لا تلغي فاعلية الذات، بأن تركن إلى المطلق فلا تعمل، بل إنها تأخذ بالأسباب وتجتهد في عملها، غير أنها تظل متعلقة بالمطلق، وكأنه قوة مغناطيسية ذات مجال واسع، والذات متحركة فيه، تنتقل من نقطة إلى أخرى دون أن تترك مجالها .

وأغلب الظن أن العناية تمثل "مرحلة تالية لتنظيم القلق، وطبعه بطابع الصحة، ومن هنا انتهى ... إلى السكينة والرضا، إنها تخلص المرء من الإحساس بالعبثية وبأن الجحيم هم الآخرون" [2] . إنها قوة توجه الإنسان توجيهاً خاصاً، فلا يركن فتجمد حركته، ولا يحترق في حركة دائرية، تصل بالإنسان في النهاية إلى العبثية، والتشاؤمية، نحو الذات والآخرين .

إن تخلي الإنسان عن المطلق يعني السير دون هدف يرجو الوصول إليه، وهذا هو الفارق – في ظني – بين الحضارة الأوروبية، والحضارة العربية، أو كما يرى رائد الوسطية عبد الحميد إبراهيم في إطار حديثه عن نتشه، حيث نراه يقول : "لقد أحس نتشه بالعدمية الأوروبية في ثقافة القرن التاسع عشر وعاش قلقاً، كحبله المشدود فوق الهاوية، لا يستطيع السائر فوقه أن يعبر إلى الجهة المقابلة ولا أن يلتفت وراءه، فيظل واقفاً

---

[1] الوسطية العربية، ٣٠٦/١ .
[2] المصدر السابق، ص ٣٠٦

في منتصف الطريق متأرجحًا، لقد تخلت عنه العناية الإلهية حين أعلن أن الإله قد مات، فافتقد الهدف وانتحر" [1] .

وهذا المزلق نفسه وقعت فيه الوجودية، وكان لزاماً عليها أن تصل في النهاية إلى حالة من العبث، ذلك أنها بعد أن "طردت ... الروح القدس من عالمها، انزلقت إلى العبثية وحصرت نفسها في كون معادٍ ، وتلك نتيجة طبيعية، فالإنسان محدود القدرات ، لا يستطيع أن ينافس الآلهة، أو يعمل رغماً عنها، وإلا عاش في غرور، ينتهي به إلى تحطيم كل شيء، كما يحطم الطفل لعبته"[2] . فقدرات الإنسان يجب أن تكون محوطة بتلك العناية الإلهية، لأنها قوة دافعة نحو الهدف وبسرعة تعمل على توازن الإنسان، من هنا أفضت في النهاية إلى حالة من السكينة .

والعناية الإلهية بتلك الصورة تمثل ملمحاً من ملامح الوسطية العربية، ذلك أنها "تبنت منهجاً جديداً ، يقوم على الحركة، فلم يعد الإنسان في الكون شيئاً جامداً ، ... ولم يعد الإنسان في الوقت نفسه بعيداً عن عناية الله، ويعيش في كون أصم، يخضع فيه كلُّ شيء للعقل والسببية"[3] . إنها بذلك تجمع بين حركة العقل، وحركة المطلق في تبادلية لا تلغي العقل في الحياة، ولا تحكم على المطلق ووجوده بالأدلة العقلية، ولا تصل إليه بالرؤى والتأملات الفلسفية . ومن هنا فالإنسان يظل دائماً من خلال هذه العناية "مشدوداً، لا يركن إلى إرادته فقط فينتهي به الأمر إلى السلبية، بل يعمل ويظل يعمل دائماً في خشية وتوقع" [4] . فالتوقع يدفع إلى العمل لا

---

[1] المصدر السابق، ص ٣٠٦.
[2] المصدر السابق، ص ٣٠٥ .
[3] المصدر السابق، ص ٢١٥ .
[4] السابق، نفس الصفحة .

إلى الركون والجمود، لأن الإنسان في حالة التوقع يظل منتظراً لشيء ما، ويتوقع حدوثه بين لحظة وأخرى .

وجماع القول فيما سبق أن العناية الإلهية تعني تدبير الله سبحانه وتعالى للأشياء، من خلال عنايته التي تهيمن على المخلوقات، وهي قوة تدفع الإنسان نحو العمل فلا يركن ويجمد، ولا تتصارع نفسه نحو الهاوية، فيصب بداء العبثية ويفقد البوصلة، التي تهديه إلى هدفه في الحياة، وتفضي به إلى طريق مسدود . والعناية بتلك الصورة تفضي بالإنسان في النهاية إلى حالة من السكينة، والتي هي "حالة وسطى بين السكون والانزعاج"[1] . كما أن العناية تختص بأن "زمانها مطلق ومكانها مطلق، وهي لا تخضع للتصورات البشرية"[2] . فهي مطلقة في حدود نجهلها ، ولكن قد ندرك حكمتها، في حدود ما تعيه القدرة العقلية .

وهذا كله يعمل على توازن البنية الوسطية، فلا تركن إلى الأخذ بالأسباب والعقل فقط، ولا تقيد نفسها في حدود العناية والتوقع فقط، بل تجمع بينهما في صورة واحدة تجعل من المطلق رمزاً للعناية والتوقع، ومن العقل سبيلاً إلى الأخذ بالأسباب والتوجه نحو الحياة . وبهذا المفهوم تلتقي الذات مع المطلق، والذات مع العقل، تحت إحاطة من الله متمثلة في عنايته وتدبيره .

---

(١) السابق، ص ١٦ .

(٢) السابق، ص ٢١٤ .

١٥ – القُوَّةُ الرُّوحِيَّةُ

(قَوِيَ) [١] : يَقْوَى قُوَّةً : كان ذا طاقة على العمل . فهو قـوِيٌّ (ج) أَقْوِياء . وقوى على الأمْرِ : أطاقَهُ .

(أَقْوَتِ) الدَّارُ : خلت من أهلها .

(قوَّى) الرجلَ : أيَّده وأعانَه . وقوَّى الحبلَ . أحْكَمَ فتْلَهُ .

(تقوَّى) : صار ذا قُوَّة .

(القُوَّةُ) : ضدُّ الضَّعف . والقوة : تمكُّن الحيوانُ من الأعمال الشَّاقة.
والقُوَّةُ : هي المؤثر الذي يغيِّر أو يميل إلـى تغييـر حالـة سكون الجسم أو حالة حركته بسـرعة منتظمـة فـي خـط مستقيم.

والقُوَّةُ : هي مبعثُ النشاط والنمو والحركة . وتنقسم إلـى طبيعيـة وعقلية وحيوية، كما تنقسم إلى باعِثة وفاعِلـة . (ج) قُـوَى، وقُوَّات .

(القَوِيُّ) : ذو القُوَّة . وهو من أسماء الله الحسنى .

(رَاحَ) [٢] يَرُوحُ رَوَاحاً : صار في المشِيِّ .

(الرُّوحُ) : ما به حياةُ الأجسام . والرُّوحُ : النَّفْسُ (ج) أرْوَاحٌ .

والرُّوح الأمين، وروحُ القُدس : جبريل عليه السلام .

---

[١] (قوي)، المعجم الوجيز .
[٢] (راح) ، نفس المعجم .

والرُّوح (عند النصارى) : الأُقنُومُ الثالث .

(الرُّوحاني) : نسبة إلى الروح . والآباءُ الروحانيُّون : علماءُ النصارى . والطبُ الرُّحانيّ : ضَرْبٌ من الطب النفسي .

(الرُّوحية) في الفلسفة : تقابل المادية، وتقوم على إثبات الروح وسمُوّها على المادة، وتفسر في ضوء ذلك الكونَ والمعرفة والسلوكَ .

يقوم عمادُ هذا المصطلح – كما يظهر لنا – على بنيتين ، هما القوة والرُّوح . والقوة كما يظهر من تعريفها اللغوي تمثل الطاقة والنشاط الذي يتبعه حركة، وهي بذلك ضد الضعف، فهي مؤثر يحيل السكونَ إلى حركة منتظمة في خط مستقيم . إنها بذلك تمثل الوقود والشحنة التي من خلالها يتحرك الإنسان .

أما البنية الثانية ، أعني الرُّوح ، فهي من الأشياء التي يصعب تعريفها؛ لأن ماهيتها لا يعلمها إلا الله، لكنّ كل ما نعلمه أنها شيءٌ تحيا به الأجسام، أو ما نطلق عليه "النفس" ، والتعريف الفلسفي للروح يدعم فكرة سمو النفس وترفّعها عن المادية، لذلك فهي تفسرُ الكونَ والمعرفة والسلوكَ وفقاً لهذا الفهم، إنها ترتبط بالسماء، ولا تتعلق بالأرض، وترى الأشياء بالقلب لا بالعقل . وإذا ما أضفنا البنيتين إلى بعضهما البعض، أي القوة الرُّوحيَّة، وجدناهما يمثلان قوة باطنية، تتعلق بالداخل وليست بالخارج .

أما إذا ذهبنا إلى التعريف الاصطلاحي من وجهة النظر الوسطية، وجدنا المصطلح يعني "نداء السماء الذي يقع على شخص مصطفى هو

النبي، فيتلبسه ولا يصغي إلا له ، ويضحي من أجله بكل المقاييس البشرية كالجاه والمال والمركز الحظوة، إنه عامل يتجاوز النظرة الاقتصادية ويحتويها، إنه مفهوم إلهي، يختلف عن المفهوم الغربي للدين، والذي يعني في النهاية مفهوماً إنسانيًا ، يخلقه الإنسان ويبدله متى يشاء"[1] .

إن دلالة المصطلح على هذا النحو يعطي نوعاً من الموازنة بينه وبين الوحي باعتباره قوة باطنية تُلقى في قلب النبي فينقلها إلى الناس، الذين يتلقونها عن طريق "قوة روحية" تقوم على الاعتقاد، والذي بدوره لا يحتاج إلى وسائط مادية وأدلة عيانية حتى يقع على الحقيقة، إنما الوقوع على الحقيقة مباشرة يكون من خلال الوحي المتنزل على قلب النبي . وذلك يجعلنا نقف على الفارق بين الحضارة الشرقية، والحضارة الغربية، فالحضارة الشرقية "تنتمي إلى التراث الشرقي، وإلى الحضارة السامية، وهي حضارة تعلي من قدر النبي فوق الفيلسوف، لأن النبيَّ يصل إلى الحقيقة المطلقة عن طريق نور يقذفه الوحي في القلب"[2] .

وهذا القول يمكننا من أن نستشعر طبيعة هذه القوة من حيث التأثير والنشأة، فالحضارة الغربية "حضارة إنسانية بمعنى أنها تعلي من قدرات الإنسان الملموسة، وتبحث فيما هو تحت يدها من أجسام مادية معزولة ... (في حين أن الحضارة الشرقية) إنسانية ... تعتز بقدر الإنسان، وأنه فوق المادة والتجسيد، وقد أنتجت .. الأولى الفلسفة، والثانية الحكمة" [3].

---

[1] الوسطية العربية، ١/ ١١ .

[2] حوار مع الدكتور عبد الحميد إبراهيم، ص ٣٩ .

[3] السابق، ص ٣٩، ما بين الأقواس إضافة من الباحث .

هكذا تبرز قيمة القوة الروحية باعتبارها أصلاً شرقياً قامت عليه الحضارة الشرقية، وهو أمر نسميه الحكمة، في حين اعتمدت الحضارة الغربية الفلسفة المادية أصلاً لها . وأغلب الظن أن المستشرقين لو آمنوا بهذه القوة وصدقوها لدخلوا الإسلام، أو على أقل تقدير لم يُقْدِموا على بعض الآراء المتعصبة التي تسيء للإسلام، فهذا غوستاف لوبون صاحب كتاب "حضارة العرب" ، يقدم جهداً كبيراً في إبراز الجوانب المضيئة في الحضارة العربية ويعترف بها وبفضلها دون تعصب، لكنه ما إن يأتي للحديث عن القرآن، يقول : وقد ذكر محمد كذا وكذا في القرآن . أي أن الرسول (ص) هو الذي وضع القرآن وليس هذا الكتاب يوحي من الله سبحانه وتعالى، إنه لا يستطيع أن يؤمن بهذه القوة الباطنية، وبهذا الوحي، وذلك لسببٍ بسيطٍ ذكرناه سابقاً أنه لا يستطيع الوصول إليهما من خلال الوسائط الخارجية والأدلة المادية .

تمثل إذن القوة الروحية في بناء الكيان الإسلامي والوسطي طاقة لا يستهان بها، ذلك أن "قوة الإسلام الروحية، وقوته العالمية، هي التي تجعل أعداءه يحاربونه بضراوة . إنهم يخشونه، ولكنهم أبداً لن يتغلبوا عليه"[1]، لأن هذه القوة تعتمل في قلب المسلم فتحيل جموده إلى حركة، وتحيل حركته إلى سكينة، فهو يشعر براحة لا يشعر بها قلب آخر استوطنته المادة، وتفاصيل الحياة اليومية الدنيوية، والتي تختص فيما تختص بالملذات .

لكنْ هل ما زالت هذه القوة تحيا في قلب المسلم بالدرجة ذاتها أيام الرسول (ص) ؟ ، أغلب الظن أنها في أيامنا الحالية قد أصابها الوهن،

---

[1] السابق، ص ٢٩ .

غير أنها ما زالت "تعيش في نفوس المسلمين، وتنتظر ساعة البعث الحقيقية"[١] ، التي تتحول فيها هذه القوة من طاقة داخلية، إلى عمل خارجي، يعمل على تغيير الحياة، وتحويل السكون إلى حركة .

وجماع القول فيما سبق أن القوة الروحية تمثّل طاقة داخلية (باطنية)، مصدرها من السماء، تمثلت في الدين الإسلامي من خلال الوحي، وهي قوة تعلي من قدرات الذات روحيًّا بعيداً عن المادة بصورتها المطلقة، وسميت بالحكمة . بينما اعتمدت الحضارة الغربية المنهج الفلسفي القائم على الإعلاء من قيمة المادة .

ويمكن لنا أن نشير في النهاية إلى تقسيم القوة الروحية من حيث التأثير، وذلك كما قسمها رائد الوسطية عبد الحميد إبراهيم[٢]، حيث ذكر أن القوة الروحية تنقسم إلى ثلاثه قوى : الأولى لا تتعدى الذات، والثانية تدور وتنتقل في نطاق ضيق (الأسرة مثلا)، والثالثة تمثل شحنة فعالة سرعان ما تتعدى الحدود وصولاً إلى الإنسانية .

إن المنهج الوسطي بذلك يقف على الصفات المائزة للحضارة العربية، التي صُبغت بصبغة إسلامية، ومن خلال رؤية تستكشف هويتنا الحضارية .

---

[١] السابق، ص ٢٨ .

[٢] انظر كتاب "ذكريات عبد الحميد إبراهيم" ، (تحت الطبع) .

١٦ – المرجعية النقدية

(رَجَعَ) [١] فلانٌ من سفره : يرجِع رُجُوعاً : عادَ منه . ورجع عن رأيه : عَدَلَ عنه . ورجعَ فلاناً عن الشيء وإليـــه، رَجْعـــاً، ورُجْعَاناً : صَرَفَهُ وردَّه .

(أرْجَعَ) الشيءَ : ردَّه .

و(رَاجعَ) فلاناً في أمْرِهِ ، مُراجَعَةً، ورِجاعاً : رجع إليه وشاوَرَه .

وراجع الكتابَ : رجع إليه، وأعادَ النظرَ فيه .

وراجع زوجتَهُ : ردَّها بعد الطلاق . ويقال : كانت بينهما مراجعات.

و (رَجَّعَ) فلانٌ : ردَّد صوتَهُ في قراءة ، أو أذان، أو غناء، أو زمر، أو غير ذلك مما يُتَرَنَّمُ .

(تراجَعَ) القوم : رجعوا إلى محلهم .

(استَرجَعَ) عند المُصيبة ، وفيها قال : إنا لله وإنا إليـــه راجعـــون . واسترجع الشيءَ : استردَّه .

(الرَّجْعُ) : المطرُ بعد المطرِ . ورَجْع الصوت : صَدَاهُ .

(الرَّجْعيُّ) : ما يحوز معه الرجوع . مثل الطلاق الرَّجْعي .

(الرَّجْعيَّةُ) : البقاءُ على القديم من الأفكار والعـــادات دون مُســـايرة التطور .

---

[١] مادة (رجع)، المعجم الوجيز .

(الرَّجيعُ) يقال، : طعامٌ رجيعٌ : برد فأعيد إلــى النــار . ورجيــعُ الشيء: ما تخلَّف منه بعد إحراقه، أو قشْرِه .

(المَرْجِعُ) : الرّجوعُ، ومحل الرجوع . والمرجع : ما يرجع إليه في علمٍ أو أدبٍ، أو عالِمٍ . أو كتاب . والجمع : مَراجعُ .

تتعدد المعاني المتجذّرة من مادة (رَجَعَ) لكنها تختزل في الفعل الدال على المراجعة، والمعاودة ، والاسترداد، والتردُّد، وغير ذلك من معانٍ لا تختلف عن بعضها، حتى وإن جاءت بألفاظ مختلفة، إلا أنها تتفق في المادة الدالة عليها، وهي (رجع) .

ويَعِنّ لي الآن – من خلال الدلالة اللغوية – أن فعل المراجعة يعد شيئًا أوّليًا؛ بمعنى أن يتبعه شيءٌ آخر، يمكن أن نطلق عليه – إذا جاز لي ذلك – الفعلَ الأساسيّ أو الأصليّ، والذي لسببه تتم عمليةُ المراجعة . فمثلاً هناك باحث ما، يمد بحثاً ما، فرجوعه إلى المراجع يعد شيئاً أوليًا على كتابة البحث . وهذا المبدأ يوضح لنا الكلمة الثانية في المصطلح، والتي إذا أضيفت صار المصطلح . "المرجعية النقدية" ، فالمرجعية هنا شيء سابق للنقد، وليس هذا على مستوى الترتيب في الكلمتين، ولكن على مستوى الفعل؛ ففعل المراجعة سابق على عملية النقد .

وفعل المراجعة بهذه الصورة يبرز أهمية المرجعية النقدية كما يدفعنا لنتلمس المعنى الاصطلاحي لهذه المرجعية، والتي تعنى - أول ما تعنى - "ثقافة الناقد بالدرجة الأولى، وهي ثقافة متنوعة، بأن يلتمس ثقافته من النظريات العربية القديمة، وأن يلتمس رؤيته .. من النظريات الغربية

والشرقية التي تحيط به، ثم يبلور كلّ ذلك في رؤية متسقة وخاصة به"[1].

تمثل المرجعيةُ بهذا التعريف الزادَ اللازمَ للعملية النقدية، فبدونه تصبح الممارسة النقدية قائمةً من فراغ، وفي فراغ، فما الناقد – في ظني – إلا هذا الكيان العامر بالثقافة ، ولا نعني هنا المعنى الضيق للثقافة، بل المعنى الواسع، فهي ثقافة متنوعةٌ، لا تقف عند حد معين، بل يتخطى كلَّ الحدود جامعاً ثقافته من الشرق والغرب مازجاً بينها في رؤية تعبر عنه هو، لا عن غيره، وعن الظاهرة التي يرصدها، لا عن غيرها من الظواهر . إن عمل الناقد بهذه الكيفية يمثل موقفاً معقداً؛ فهو يظل حريصاً على النهل من الزاد الثقافي، الذي يعينه على رصد الظاهرة، والقيام بتفسيرها، ومتابعة تطورها أو انحسارها، بل وإمكانية تطويرها إلى الأفضل، وتنبيه النقاد إليها ...، ثم يبلور بعد هذه المراحل رأيه الخاص . وأعتقد أن في هذا ما يفسر ظاهرة قلة النقاد وكثيرة المبدعين .

وعلى ذلك فإن ميلاد الناقد الحقيقي يمثل "حدثاً خطيراً يجب أن نحتفي به، فكما كان المجتمع في العصر الجاهلي يحتفل بالشاعر حين ينبغ، لأنه يعبر عن القبيلة، ولأنه يكون لسانها الذي يذب عن أحسابها كما يقولون، فكذلك أيضاً يجب أن نحتفي في العصر الحديث بالناقد الحقيقي؛ لأنه حدث خطير، فهو يكشف وجدان الأمة، وهو يرهص بالحركة الأدبية والنقدية، وهو أيضاً يتطلع للمستقبل"[2] .

---

(1) حوار مع الدكتور عبد الحميد إبراهيم، ص ٤٤٤ .
(2) المصدر السابق، ص ٤٤٤ – ٤٤٥ .

ورغم احتياجنا الشديد للناقد، إلا أن استنباته أمرٌ ليس سهلا – على حد تعبير رائد الوسطية عبد الحميد إبراهيم – ذلك أنه "يحتاج إلى خبرة طويلة وإلى مثابرة وإلى ممارسة للثقافة في الشرق والغرب" [١] . لكن الثقافة وحدها لا تقيم أود الناقد، ولو كانت الثقافة وحدها مفيدة "لتحول الناقد إلى حقيبة تجمع النظريات من هنا وهناك" [٢] ، إذن ما الذي يلزم الناقد بجانب الثقافة، حتى ينهضَ إلى النص الأدبي فيسبر أغواره، ويكتب نصًّا نقديًّا، يضاهي النص الأدبي، بل ويضيف إليه، أو ما يمكن أن نسميه "بالخلق الجديد" ؟ .

أعتقد أن الناقد يحتاج إلى أمرين، الأمر الأول طبيعي وغير مكتسب، فهو هبة من الله، ويتمثل هذا الأمر في الموهبة، و "التي تضاف إلى الثقافة والمعرفة، وهذه الموهبة تميز النقد كعلم عن العلوم الطبيعية أو العلوم الأخرى ذات المناهج الموضوعية؛ فالعلم الطبيعي علم يستثير الجانب العقلي المجرد ويتميز بالبرودة والجفاف، أما العلم في مجال النقد فهو يتعامل مع الشعور ومع النصوص الأدبية، فلابد أن تتدخل الموهبة التي تحيل علمَ النقد إلى شيء مرن وسلس وبه ماء الحياة"[٣] .

لكن هذا القولَ لا يعني أن النقد يقومُ على الشعور دون المنهج؛ بل يؤكد أن النقد له منهجيته الخاصة، فالعلوم الطبيعية تقوم على المناهج الموضوعية؛ لأنها تخضع لما يطلق عليه نظام العينات[٤]، التي يمكن

---

[١] نفسه ، ص ٤٤٥ .
[٢] نفسه، ص ٤٤٥ .
[٣] نفسه، ص ٤٤٥ .
[٤] يمكن الرجوع في ذلك إلى كتاب "دليل الرسائل الجامعية من البداية إلى النهاية" للدكتور عبد الحميد إبراهيم . والصادر عن دار المعارف، سنة ١٩٩٢م .

التعرف عليها وعلى صفاتها من خلال عينة واحدة فالجينات واحدة في جميعها . لكنّ النص الأدبي لا يخضع لهذه الكيفية؛ لأن الظاهرة الأدبية متجددة ومختلفة، ولا تقف عند حدٍ معين، بل تتماهى في صور شتى . فمثلاً الظواهر الجمالية في قصيد شوقي تختلف عن جماليات قصيد صلاح عبد الصبور، وجماليات قصيد حسن فتح الباب، تختلف عن صلاح عبد الصبور، رغم أنهم يمثلون مدرسة واحدة، وهذا بخلاف شوقي الذي يمثل مدرسة خاصة، وتجربة خاصة تتسم بالروح الكلاسيكية؛ لذلك كان تعامل الناقد مع الظاهرة متمثلاً في المعايير التي تفرزها هذه الظاهرة، وليس خلال منهجية صارمة تفرضها طبيعةُ الدرس في العلوم الطبيعية .

أما إذا انتقلنا إلى الأمر الثاني الذي يلزم الناقد كي يدخل في أسرار النص الأدبي، فيفضي له بأسراره، وجدناه يتعلق بأمرٍ مكتسبٍ، ينمو مع الأيام، فيزيد الناقد ثقلاً، ومهارةً ومراناً على أداء دوره في رسوخ ونبوغ. وهذا الأمر هو "الدُّربة"، وهذه الدُّربة تتخلق من شدة معايشة النصوص الأدبية، فكلُّ نصٍ يفضي إلى الناقد بشيء منه، حتى تتخلق الذاكرة الثقافية والمعرفية للناقد، ويصبح قادراً على استدعاء هذه الذاكرة في تفسير نصوصٍ جديدةٍ ، وبلورة رؤية كاملة حول الظاهرة الأدبية، وتفسيرها بما يتلاءم مع طبيعتها الخاصة . ومن هنا يصح لي أن أقول بأن عقل الناقد بهذه الصورة يصبح عقلاً جمعيًّا ؛ أي أنه يعبر عن المجموع، بما يختزنه داخل عقله، وبما يعتمل في نفسه من أفكار، وفي وجدانه من مشاعر، اكتسبها من خلال رصده للظاهرة الأدبية، التي تمثل

ظاهرة عامة ومجتمعية، وليسَ خاصة وفردية . وهذه النقطة – في ظني – هي التي يتشارك فيها الشاعر والناقد .

وإذا تفحَّصنا مقولة الناقد الفرنسي "فاليري" ، فإننا سنجد فيها إجمالَ ما فصلناه سابقاً، وذلك حين قال : ما الليثُ إلا عدة خرافٍ مهضومة . لذلك يمكننا القول "بأن الناقد هو عدة مناهج مهضومة ! يلتمس مرجعيته من الشرق ومن الغرب، ومن القديم ومن الجديد، ثم يبلور كلَّ ذلك في وجهة نظر خاصة" [1] .

وتبقى نقطة أخيرة في هذا المصطلح، وهي التفرقة بين المرجعية والرجعية، فالمرجعية كما أوضحناها آنفاً هي الزاد الثقافي والمرجع، الذي يعود إليه الناقد لتفسير الظاهرة الأدبية . بينما الرَّجعية تعني : الثبات على القديم من الأفكار والعادات دون مسايرة التطور، والإبقاء على البائد ليس فيه قيمةٌ ، وترك الفضيلة.

ونلاحظ في النهاية أن المنهج الوسطي قد ركز على المرجعية النقدية باعتبارها زاداً ثقافيًّا، يعمل على تشكيل وعي الناقد، ومن هنا يكون توجه الناقد مقترناً بزاده الثقافي، وبناءً على ذلك قدمت الوسطية رؤيتها في الموازنة بين التراث (الأصالة)، وبين المناهج الغربية (المعاصرة)، ثم استخلاص الرأي الشخصي النابع من ثقافتنا .

---

[1] حوار مع الدكتور عبد الحميد إبراهيم، ص ٤٤٤ .

١٧ – النَّقْدُ الوَسَطِي

(نَقَدَ) [١] الشيءَ ينقُدُ نَقْداً : نَقَرهُ ليختبره، أو ليميز جيِّده من ردئيه .

ويقال : نقد الدِّرهمَ والدنانيرَ وغيرَها نقداً ، وتَنْقَاداً : ميز جيِّدها من ردئها . ويقال : نَقَدَ النثرَ أو الشِّعْرَ : أظهرَ ما فيهما من عيبٍ أو حُسن . ويقال : فلانٌ ينقدُ الناسَ : يعيبهم ويغتابُهم .

(النَّاقِدُ الفنِّي) : من يُقوِّمُ العملَ الفنيَّ . (ج) نُقَّادٌ، ونَقَدَةٌ .

(النَّقْدُ) : فنٌّ تمييز الجيد من الردئ، والصحيح من الفاسد في العمل الفنِّي .

(وَسَطَ) [٢] الشيءَ يسِطُهُ وَسْطاً : صار في وَسَطِه فهو واسطٌ . ووسط القومَ، وفيهم وَسَاطةً : توسَّط بينهم بالحقِّ والعَدْلِ .

(توسَّط) فلانٌ : أخَذَ الوسط بين الجيِّد والرَّديء .

(الوَاسِطةُ) واسِطةُ القِلادة : الجوهر الذي في وَسَطِها، وهو أجْوَدُها .

(الوَسَطُ) وَسَطُ الشيءِ : ما بين طرفيه وهو منه . والوَسَطُ : المعتدلُ من كل شيء . والوَسطُ : مجالُ الشيء وبيئته .

تدلُ الدِّلالة اللغوية المتجذرة من مادة (نقد) على معانٍ كثيرة، غير أنها سرعان ما تلتحم في معنى عام تتفرع منه دلالات ومعانٍ فرعية، تدل في أغلبها على الكشف عن الشيء وتمييز جيِّده من رديئه، لتبقى مهمة الناقد في ذلك قائمة على الكشف بغية الوصول إلى حقيقة الشيء،

---

[١] مادة (نقد)، المعجم الوجيز .
[٢] مادة (وسط) ، نفس المعجم .

وتعيينه بدقة شديدة من خلال التبصُّر بما فيه . وإذا ما أضفنا إلى ذلك معنى آخر من خلال مادة (وسط) ، التي تعني الحقّ والعدل في معنى، وأخذ الوسط بين طرفين في معنى (الجيِّد والرَّدِئ)، وجوهر الشيء وأفضله في معنى، ومجال الشيء وبيئته بما يعني الأصل الثابت والأصالة المستمدة من الداخل – فإن المنتوج النهائي للمصطلح يعني (النقد الوسطي) ، أي العملية النقدية والرؤية الخاصة في فهم النص الأدبي وتمييزه، من خلال ما طرحته البنية الوسطية من أفكار ورؤى خاصة، قد تتفق أو تختلف مع غيرها من الرؤى .

والناظر إلى المنهج الوسطي يجد أنه اتخذ أدواته من البيئة العربية، ويتجه في توجهه نحو الشرق لا الغرب، وقد نتج عن ذلك أن كانت النتائج العامة له تتفق مع مكنون البيئة والشخصية العربية، بما أفضى إلى أن تكون الخصوصية (الهُوية) والبحث عنها داخل النص الإبداعي، هي السمة الأساسية داخل هذا المنهج . وكانت فكرة الجمع بين شيئين والتجاور بينهما هي نقطة البدء التي من خلالها يمكن إقامة الموازنة بين النصوص، وإدراك النقطة الوسطى التي يلتقي فيها الطرفان، وهذا المنهج في تصوُّره هذا لا يعني "مجرد آراء تنتقى، أو مصالحة بين الفرقاء، أو انتهازية تمسك العصا من الوسط، وتلغي الإيجابية الشخصية. وتقوم على الخوف الذي يرغم المرء على ألا يقول شيئاً، بل ... يقوم على الثقة بالنفس، فيطلب الحقّ أينما كان دون خوف"[1] ، ويبلور رؤيته الخاصة، من خلال النظر بعينين لا بعين واحدة، فمنهج النقد الوسطي يرى أن "الفن العربي يوازن بين الأمرين، فهو ليس انكفاءً

---

[1] الوسطية العربية ٢١٧/١ .

على الذات في سعادة سرمدية، وهو ليس تزييناً يقوم على وصف الوحدات الزخرفية"[١]، ولكنه يجمع بين الأمرين ويوازن بينهما، فلا يركز في نظرته على فلسفة وحدة الوجود، ولا على القيمة الجمالية في الاعتماد على التزيين والزخرفة، بل يوازن بين التوجهين بدقة شديدة .

والحقيقة التي يجب أن نجلوها أن فكرة الجمع بين الشيئين داخل البنية الوسطية، قد أعطتها من خلال عملية التطبيق على الأعمال الإبداعية نوعاً من التنوع، وصار هذا التنوع مقياساً للحكم على العمل الأدبي . هذا بالإضافة إلى إدراك البنية لخاصية الساكن والمتحرك، والتي من خلالها يمكن أن نتلمس الحسَّ الجمالي داخل العمل الأدبي، وكذلك الوقوف على حزمة من الثوابت والمتغيرات داخله، بما ينتهي في النهاية بالبحث عن الأصالة والمعاصرة داخل العمل الإبداعي .

والناظر إلى فكرة الأصالة والمعاصرة داخل البناء الوسطي، يجد أنها فكرة جوهرية وليست فرعية، فالأصالة تعني – أول ما تعني – الأصل والذات والشخصية، وما لهذه الشخصية من تاريخ وترسبات معرفية وروافد قديمة يسترفدها الإنسان كي يكتمل بناؤه وشخصيته، ويدرك تقاليده وقسماته المائزة له عن غيرها، ثم بعد ذلك يستطيع المواكبة أو المعاصرة لكل ما هو آتٍ، ومن خلال عالمٍ أصبح منفتحاً ، يشبه في ذلك قرية صغيرة، ويتميز بصفة أساسية تسمى "العولمة" . ومن خلال هذا الإدراك للأصالة والمعاصرة قدّمت الوسطية منهجاً يتواءم مع طبيعة العصر؛ فلم تتخذ القديم فردوساً ضائعاً به كل شيء، ولا الحديث رافداً يمكن أن نستمد منه كل شيء، بل وازنتْ بين الأمرين وأخذت من

---

[١] حوار مع الدكتور عبد الحميد إبراهيم، ص ٤٥ .

الأصول القديمة ما يعينها على مواصلة السير، ومن الحديث ما يتلاءم مع طبيعة الشخصية العربية .

ويمكن أن نذكر ثلاثة أمثلة تطبيقية توضح لنا الموازنة بين القديم والحديث، الأول يمكن أن نحصل عليه من خلال رائد الوسطية نفسه عبد الحميد إبراهيم، وذلك في روايته المسماة "حلم ليلة القدر"[1] ، وهذه الرواية – في ظني – تتخذ من التحول التاريخي والثقافي في الشخصية العربية موضوعاً لها، ومن خلال ثلاثة أسفار هي سفر النصر، وسفر الكرب، وسفر القلق، وتدور الرواية في جو ديني، وتلمس الطبيعة العربية والشخصية العربية . لكنَّ كل ذلك يأتي مدعماً بالأساليب والنظريات الحديثة من خلال التكنيك الفني للرواية، فالكاتب يستخدم الرمز اللوني، وتيار الوعي، وتقطيع المشاهد، وبعض الحيل السينمائية كالمزج والارتداد، كذلك الاعتماد على التناص من خلاص الآيات القرآنية، وأيضاً استخدام الكاريكاتير، والأمثلة الشعبية الدالة على الموقف، وكل هذا يدعم القالب الروائي ويصل به إلى تيمةٍ أساسيةٍ هي الأصالة والمعاصرة .

أما الثاني فنجده في معظم أشعار أمل دنقل، ذلك أننا نجده يستخدم التراث بصورة كثيفة؛ كي يستنهض به الشخصية العربية في عصرها الحديث، فهو يستخرج شخصيات مثل : زرقاء اليمامة، وعنترة العبسي، وأبي نواس، والمتنبي ، وكافور، وكليب، واليمامة، وصلاح الدين ... وغيرها الكثير، كي يقدم بها الصورة المثلى للشخصية العربية في الماضي، علَّ الماضي يسحب رداءه على الحاضر فتستقيم الصورة . لكنه لا ينسى أن يضيف إليها شخصيات أخرى مثل : سبارتكوس،

---

[1] هذه الرواية صادرة عن دار المعارف، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٥م .

والقيصر، وسيزيف ...، وكل ذلك يدعم المشهد الشعري لديه، فيوائم بدقة بين ماضي الأمة وحاضرها، وما يرجو الشاعر في أن تصل إليه .

أما الثالث فيتمثل في شعر حسن فتح الباب، والذي يمثل – في ظني – حالة خاصة نتيجة وضعيته المريرة (الحارس/ السجين) ، والتي من خلالها استطاع التشبث بالجذور والعودة إلى الماضي وشخصياته التاريخية، إنه لا يملك أن يحيا الحاضر كما يريد فيعود إلى الماضي مسخّرًا في ذلك أدواته الفنية : كالأسطورة، والرمز، والتوازي، والتكرار، وغيرها الكثير. إن القارئ لشعر حسن فتح الباب يشعر بحالة من الإرهاق الفكري، نتيجة ثقافته الواسعة، وخبراته ورحلاته المتنوعة، وكذلك فإن القصيدة لديه مشحونة دلاليًا بالآليات متعددة، فالماضي يمتزج بالحاضر، والغربة بالحنين، والإعتام الذي ينفث فيه الضوء شيئاً فشيئاً حتى يبشر بجو من التفاؤل في نهاية القصيدة . وكل ذلك دعم الخصوصية في هذا الشعر، وجعل الشاعر يتمسك بجذوره، لكنه أبداً لا ينغلق على ذاته، بل ينفتح على الآخرين، محققاً بذلك الأصالة والمعاصرة في عمله الإبداعي.

وعلى جانب آخر نرى الوسطية تتخذ موقفاً في التفرقة بين الوحدة العضوية، وبين الوحدة التركيبية، ونستطيع أن نخلص من تلك الرؤية ما مفاده أن الوحدة العضوية كانت نتاجاً للفكر الإغريقي، وهذا الفكر بصورة مجملة "يميل إلى اختلاط الأشياء وامتزاجها، بحيث تضيع خصائص الأشياء في وحدة عامة، تقوم على التناسب والنظام والتنسيق، وتهدف إلى غاية واحدة، تصبح هي الشيء الرئيسي، الذي تخدمه كل الأجزاء" [1] . إن الوحدة العضوية – كما تبدو لي – تصير في النهاية نتاجاً واحداً لا يقوم على التركيب الذي يمكن فصله، بل على الامتزاج

---

[1] الوسطية العربية، ٢/٤٥١ .

والتداخل وتكوين كينونة نهائية . وقد خلق ذلك الامتزاج في الفكر الإغريقي ما يعرف بصفة التدرج ، وهي الانتقال من حال إلى آخر ومن فكرة إلى أخرى، وذلك حتى يتم الوصول إلى "المبادئ الأولى أو الأمور الدائمة، أو المثال، أو النموذج، أو الخير بالذات، أو الجمال بالذات، أو غير ذلك من مصطلحات يطلقها أفلاطون، أو تصل إلى النفس الكلية، أو العقل الكلي"[١] . وكل ذلك ينتج في النهاية – كما يبدو لي – الفكرة الفلسفية في صورتها النهائية، وما الفلسفة في أبسط صورها سوى اتخاذ الجزئيات طريقًا للوصول إلى الكليات . وهذه الوحدة تمثل معيارًا معرفيًّا ونقديًّا من وجهة نظر أصحابها؛ "لأنهم اكتشفوه من واقع نصوصهم الأدبية، ونتيجة لأفكارهم الفلسفية، ولا يتصادم مع تركيبهم الطبيعي أو التاريخي"[٢] . لكن هل ينطبق ذلك على الفكر العربي والطبيعة العربية؟، أغلب الظنّ لا؛ لأن كلا الطبيعتين (العربية والإغريقية) تختلفان عن بعضهما البعض، فإذا كانت الطبيعة الإغريقية تعرف التمازج والتداخل، فإن الطبيعة العربية "لا تعرف التداخل ولا تعقيد الألوان ولا فناء بعض الأشياء في بعض، إنها تقدم الشيء ونقيضه : البرد والحر، الظل والشمس، الليل والنهار، ..."[٣] ، لكنَّ الليل لا يدخل في النهار، بل يظلان متعاقبين . ومن هنا لم تحتم الطبيعة العربية على العربي معرفة الوحدة العضوية كالتي عرفها الإغريقي، والتي "تهدف كل الأجزاء (فيها) نحو بؤرة مركزية تستقطب الأحداث الفرعية"[٤]، وهذا بخلاف مع الوحدة التركيبية التي عرفتها الطبيعة العربية، وهي : "وحدة تتجاور فيها الأجزاء وتتماس، دون أن يفنى بعضها في بعض، ولكل جزء كيانه

---

[١] السابق، ٤٥٢ .

[٢] السابق، ص ٤٥٠ .

[٣] السابق، ص ٤٥٥ .

[٤] السابق، ص ٤٥٦ .

الخاص، فلا ... توجد نقطة هي مركز الدائرة"[1] ، لكن هل يعني ذلك أن منهج النقد الوسطي يعلن ضياع الوحدة في العمل الفني ؟ ، أغلب الظن لا؛ لأنه "لو كان ذلك كذلك لما كان هناك فن أو إبداع بشري، ولتحولت العملية إلى مثل مكعبات الأطفال التي تتجاور دون غاية إلا غاية اللعب ... إنه يعني فقط التنبيه إلى استقلال الجزء الواحد، وأنه لا يفنى ولا يمتزج ولا يضيع كيانه في وحدة عضوية تصهر كلّ الأجزاء"[2] ، الأمر الذي يفضي إلى صفة رئيسة في البناء الوسطية، وهي صفة التمايز بين المتجاورين، ويدعم كذلك الخصوصية لكلٍ منهما .

إن فكرة الوحدة التركيبية - في ظني - تنطبق تماماً على الشعر العربي القديم، أو حتى الشعر العمودي (الكلاسيكي) الحديث، فهذا الشعر يقوم على وحدة البيت، فكل بيتٍ يمثل وحدةً مستقلة ، تتراكب مع غيرها من الوحدات مشكّلة في النهاية بناءً واحداً يتكون من وحدات يمكن عزل بعضها عن سياق بعض دون حدوث خلل فيه . إننا نستشهد ببيت من الشعر القديم، أو بشطرة منه، ويكون دالاً دون الحاجة إلى المزيد من الأبيات ، إننا نقتطع الحكمة القائلة : "لا حياة لمن تنادي" من قول الشاعر القديم :

لَقدْ أسْمَعْتَ لو ناديتَ حيًّا   ولكنْ لا حياةَ لِمَنْ تنادِي

وإذا كان الأمر كذلك في الشعر القديم، فإن الأمر يختلف في الشعر الحديث (شعر التفعيلة) والمعاصر، فالقصيدة لم تعد ترتبط بالبحر العروضي، بل بتفعيلة واحدة تتكرر في السطر الشعري حسب الدفقة

---

(1) السابق، نفس الصفحة .

(2) السابق، ص ٤٥٦ – ٤٥٧ .

الشعورية والانفعالية للشاعر، ودون الارتباط بالقافية بالشكل المحدد لها في نهاية البيت وبصورة متكررة ، بل بالتحرر بأن تأتي في نهاية السطر الشعري، أو حسب الدفقة الشُعُورية للشاعر . ومن هنا فإن الوحدة التركيبية لم تعد قادرة على تلبية الحالة الوجدانية للشاعر الحديث كما كانت مع الشاعر القديم، وظهرت الوحدة العضوية القائمة على التمازج سمة بارزةً في قسمات الشعر الحديث، وأضحى النص يفهم في إطار كلي ومن خلال مصطلح الصورة، وهو مصطلح له بذور قديمة في النقد العربي، من خلال ما قدمه عبد القاهر الجرجاني في كتابه "دلائل الإعجاز"، وحديثه عن نظرية النظم، والتي يمكن أن نفهم الصورة بصورتها الأولية من خلالها . ولكن هذا لا يعني تطبيق هذا المبدأ على كل النصوص الشعرية الحديثة؛ لأن هناك عدداً ليس بقليل من الشعراء المعاصرين، يكتبون القصيدة الحديثة بنكهةٍ قديمة، وعلى جانب آخر نجد الشعراء الحقيقيين يجسدون كل التكنيكات الفنية، كي توصلهم إلى هذه الوحدة، فنجد صلاح عبد الصبور يستغل حتى "البياض" الذي يتركه بين الفقرات في قصيدته لتجسيد بعض المعاني والإشارات المتروكة . ونجد أمل دنقل يستغل التكنيك السينمائي من تقطيع المشهد، والمزج ، والارتداد ... وغيرها . ونجد حسن فتح الباب يقيم التقابلات والتوازي، والمفارقة الدرامية، والمزج بين الحقيقة والحلم ...، ومن هنا كانت الوحدة العضوية تلبية لرغبة في وجدان الشاعر المحدث بما ينطوي عليه من مشاعر وقضايا فكرية ووجودية تختلف في وضعيتها عن المشاعر والقضايا التي جاشت بصدر الشاعر القديم .

وقد أدرك المنهج الوسطي ذلك الاختلاف، كما لمس بدقة سوء الفهم الناتج عن النظريات الحديثة في النقد، ومحاولات التطبيق التي تنحو منحى غير سليم، ذلك أن فهم الوحدة العضوية بمفهومها الغربي، ومحاولة تطبيقها على النقد العربي القديم والنصوص الأدبية القديمة، قد ينتهي بها إلى عدم استجابة تلك النصوص، ومن هنا "اتهموها بالتفكك، ودعوا إلى أدب جديد يقوم على الوحدة والتنسيق"[1] . صحيح أن بعض النصوص قد استجابت للمناهج النقدية الحديثة، لكن هذا لا يعني أن كل النصوص ستستجيب لها، إن النص الأبي من وجهة النظر الوسطية لابد أن يُخلَق من داخله معياره النقدي وقالبه المناسب له . ومن هنا كان النقد داخل البنية الوسطية حلية جمالية وفنية بالدرجة الأولى فهو لم يعد مهتماً بالبحث عن الوحدة العضوية، أو "تطويع النصوص لهذه الوحدة، ولكن مهمته الحقيقية هي تعميق الوحدة التركيبية، والمساعدة على إدراكها، وتوجيه الأدباء إلى لطف التحيل، والملاءمة بين الأجزاء، بحيث تبدو القصيدة كالعقد الفريد الذي ينظم الجواهر المختلفة، فيبهر النظر" [2]، ويدعو إلى التأمل من خلال نظرة عميقة لا تقف عن السطح، ولكنها تلمس الجذور والأعماق، فتدرك ما ينطوي عليه العمل الأدبي من سمات خاصة ومائزة .

أما في إطار الفن فإن المنهج الوسطي يقدم رؤية للفن العربي باعتباره قائماً على صفة التجريد، وذلك بخلاف مع الفن الإغريقي الذي يقوم على صفة التجسيم، فالفن العربي "لا يثير حاسة اللمس، وليس فيه مكان للحجم

---

(1) السابق، ص ٤٦١ .
(2) السابق، نفس الصفحة .

والبعد الثالث، وهو يخلو غالباً من البروز، ويختلف في هذا المنحى عن الفن الإغريقي المتجسد والذي يثير حاسة اللمس" [1] . وأيضاً فإن الحركة في "الفنون الإسلامية .. تمثل قلق البحث عن المطلق، إنها لا تستطيع أن تحتويه فتهدأ وتستقر، ولا تستطيع أن تسلو عنه، وتصنع لها عالماً يخلو من نسمات الرحمن" [2]، ومن هنا تتخلق داخل النفس البشرية حالة من القلق الصحي، تؤدي إلى الشعور بالاتصال والانفصال عن المطلق في الوقت ذاته .

ولم يكتف المنهج الوسطي بالوقوف على التجريدية، والحركة نحو المطلق، ولكنه يضيف إلى ذلك صفة أخرى هي "الوضوح"، وهي صفة تتعلق بفكرة التجاور، وقد قصدناها بمصطلح خاص بها كان عنوانه "التمايز" ، يمكن الرجوع إليه . وقد تجلت تلك الصفة في الألوان، حيث لا تداخل بينها، وإلى جانب ذلك اتسمت بصفة "تجريدية الألوان، والتي تتبدى في لون داكن يجاوره آخر فاتح" [3] . ومن خلال تلك الصفات الثلاث التي تميز الفنون العربية، خلص المنهج الوسطي إلى أن الفنون العربية تقوم على فكرة الوسطية والموازنة بين الطرفين .

ونتيجة للشحنة المعرفية التي استجمعها المصطلح (النقد الوسطي) من خلال دورته المتعاقبة كالليل والنهار داخل البناء الوسطي، قدَّم مجموعة من الآراء، بل والحلول لبعض القضايا النقدية المثارة، فالنقد الوسطي في مجال الثنائيات يقدم رؤية خاصة من خلال طرف ثالث يضاف إلى كل

---

(1) السابق، ص ٤٠٩ .
(2) السابق، ص ٤٠٨ .
(3) السابق، ص ٤١٢ .

أمر يحتمل أن ينطوي على تلك الثنائيات، فنجد "النقد الوسطي يقدم موقفاً ثالثاً يجمع بين الثنائيات، فمثلاً في العصر الحديث شاع مذهب الفن للفن في مقابل مذهب الفن للحياة، وكان لكل مذهب أنصاره وأفكاره وآراؤه، وتأتي الوسطية فتضيف موقفاً ثالثاً يتلخص في جملة الفن للفن وللحياة معاً ..."[١] . وبتلك الرؤية يلغي النقد الوسطي الخصومة بين الاتجاهات الأدبية، كما أنه يشكل أنظومة جديدة في الجمع بين الثنائيات من خلال رؤية أخرى، تختلف عن الطرفين ولا تنفي أحدهما، بل تجمع بينهما من خلال رابطة ثالثة . وهذا الأمر يمكن تطبيقه على كل أمر يحتمل الثنائيات، مثل "ثنائية المضمون والشكل، .... واللفظ والمعنى، ... العام والخاص، ... الأصالة والمعاصرة"[٢] . وغيرها من ثنائيات تعامل معها النقد الوسطي من منظور جديد ومغاير .

دعا النقد الحداثي والنظريات القائمة عليه إلى موت المؤلف، أي أن النص بعد أن خرج إلينا من رحم الغيب، ومن خلال مؤلفه، فإنه أصبح مولوداً جديداً ، غير أنه بلا أب، أي أنه فقد مؤلفه بمجرد أن خرج إلينا نصاً ملموساً . ومن خلال تلك الرؤية أصبح النص يقرأ في معزل عن مؤلفه، فلا يلتفت إلى خلفيات النص وحالة مؤلفه وغير ذلك من أمور تتصل بالخارج لا بالداخل، ومن هنا كان النص ملكاً للقارئ يقدم رؤيته حسبما يشعر به، ويستطيع العثور عليه داخل النص دون مساعدات خارجية تفسد عليه رؤيته الخاصة . ولكن القراءة النقدية بتلك الصورة وإن كانت تعطي مساحة من الفضاء النصي، يعمل على تخليق الدلالات،

---

(١) حوار مع الدكتور عبد الحميد إبراهيم، ص ٤٤٧ .
(٢) السابق، نفس الصفحة .

إلا أن القارئ في أحايين كثيرة يستبد بالنص ويقدم رؤية تأويلية لا تستند إلى شيء من المنطقية، وقد أدرك النقد الوسطي هذا المزلق، فحذر من الوقوع فيه، كما دعا إلى موت القارئ في مقابل موت المؤلف، وقد قدم رائد الوسطية عبد الحميد إبراهيم رؤية متكاملة حول هذه الفكرة في كتابه المائز "نقاد الحداثة .. وموت القارئ" [1] وفيه يدعو إلى موت القارئ بعد أن "تضخم القارئ وأصبح يستبد بالساحة، والقارئ في مثل هذه الحالة قارئ مغتصب أخذ دور المؤلف" [2]، ومن هنا كانت الدعوة إلى موت ناقد الحداثة الذي "يقرأ النص بهذه الصُورة والذي شوه النص واستبد بالساحة وتحول إلى شيطان رجيم ...(وكل ذلك) كي يحيا النص من جديد ونقبل عليه دون أفكار مسبقة، ودون زعامة وتضخم في الشخصية" [3] .

وفي ظني أن المعضلة تعود أساساً إلى سوء الفهم الناتج عن فهم النواحي التنظيرية للنظريات التي تبناها النقد الحداثي، ومن ثمَّ يأتي التطبيق خالياً من المنهجية السّليمة، ويمكن أن أضرب مثالاً واحداً كي أجلو به هذه الفكرة، فمثلاً دراسة الدكتورة هدى وصفي عن نجيب محفوظ "رواية الشحاذ : دراسة بنيوية"، تأتي في صورة مبهمة، وتفتقد المنهجية تنظيراً وتطبيقاً للنظرية البنيوية، بالصورة التي جعلت من الرواية صورة مشوهة، وغير واضحة المعالم لدرجة أن نجيب محفوظ نفسه لم يتعرف على عمله، وكان تعليقه على الدراسة : لم أفهم شيئاً

---

[1] صدرت الطبعة الأولى منه في السعودية – القصيم – ١٩٩٥م .
[2] حوار مع الدكتور عبد الحميد إبراهيم، ص ٣٦٩ .
[3] السابق، ص ٣٦٩ .

منها. إلى هذا الحد تصل الأمور إذا غاب الوعي الكامل في فهم النظرية، وافتقدت آليات التفعيل من خلال التطبيق .

يقدم المنهج الوسطي رؤية حول ظاهرة تداخل الأنواع الأدبية، ويرى أنها "فكرة مرفوضة، فقد تبلورت الأجناس الأدبية عبر التاريخ، وأصبح لكل جنس حدوده المميزة، قد تستعير الرواية من الشعر بعض مواقفها الشعورية، وقد يستعير الشعر من الرواية الحدث وتصوير الموقف .. لكن يبقى بعد ذلك أن نقطة البدء في الرواية تختلف عن نقطة البدء في الشعر، وأن لكل منهما حدوده الخاصة" [1] به والتي تفصله عن غيره . ومن هذا الموقف يصل الموقف الوسطي إلى حالة من الرفض التام لفكرة تداخل الأنواع الأدبية، وذلك باعتباره نوعاً من العجز الفنّي .

هناك مفارقة يمكن أن نشير إليها، وهي قائمة بين تخصص رائد الوسطية عبد الحميد إبراهيم الأثير، وهو القصة والرواية، وبين تفضيله للشعر عن النثر، فالشعر لديه يعني "الفن الأول للعربي، وهو فن محبوب في أرجاء الوطن العربي، وهو يعيش بيننا لأكثر من خمسة عشر قرناً، وهو فن سهل لا يحتاج إلى تأمل، فالقصيدة يمكن أن تقرأها في جلسة ... إن الشعر فن لا يعادله شيء في العالم العربي، لأنه يستقطب كل حنين العربي نحو الفن بشكل عام" [2] . ومن هذا التفضيل كان موقف الوسطية من قصيدة النثر حاسماً، فقصيدة النثر من وجهة النظر الوسطية تعني حالة من "العجز الفني لجأ إليه أصحاب قصيدة النثر لكي يبرروا عجزهم

---

(1) السابق، ص ٤٧٠ .

(2) السابق، ص ٥١٤ .

الفني، ولكي يتحدثوا عن جنس جديد ليس بالشعر ولا بالنثر، إنما هو جنس ثالث لا معنى له" [١] .

أتذكر الآن كلام العقاد عن القصيدة الحرة (التفعيلة) ، حين قال : من أي شيء هي حرة، من الوزن والقافية، إن الإنسان العادي يستطيع أن يقيم وزناً وقافية في غنائه وأمثلته الشعبية، فكيف يصعب ذلك على الشاعر الموهوب ؟ [٢] . هذا هو رأي العقاد في القصيدة التي تقوم على التفعيلة، والتفعيلة وزن، فما بالنا لو كان حيًّا بيننا اليوم، وماذا سيقول عن قصيدة النثر ؟ .

إن المعضلة تظهر من خلال طرفين، الأول يسأل : هل يمكن الحَجرُ على إبداع بعينه ولماذا ؟ ، والثاني يتساءل : هل للعمل الأدبي معاييره الخاصة التي يجب أن يلتزم بها المبدع أثناء فعل الإبداع ؟، لا شك أن لكل عملٍ أدبي معاييره الخاصة، وأدواته التي يقوم عليها وإلا أصبح العمل قائماً من فراغ، ليدور في فراغ أكبر . لقد دار الجدل وما زال حول قصيدة النثر، التي جاءت وافدة إلينا من خلال كتاب سوزان برنار "قصيدة النثر" ، وانقسم الشعراء والنقاد حولها بين مؤيد ومعارض، غير أن المنهج الوسطي كان واضحاً، ذلك أن قصيدة النثر من وجهة نظره "مظهر من مظاهر أزمة الأدب والثقافة ... وهي تدل على الجهل الفاضح، فهي منبتة عن التراث الشعري العربي، وأصحابها لا يعرفون وزناً ولا قافية"[٣] . والحقيقة أن النماذج الجيدة من قصيدة النثر تعد على

(١) السابق، ص ٤٧٠ .
(٢) ذلك من خلال حديث مسجل له عرضته قناة النيل الثقافية .
(٣) حوار مع الدكتور عبد الحميد إبراهيم، ص ٥١٥ .

أصابع اليد الواحدة، أذكر أني قرأت ديواناً لأحد شعراء قصيدة النثر، فلم أصل من خلاله إلى أية لذة، سواء جمالية أو لغوية ... وقد أوهمت نفسي بأنني لست على درجة من الثقافة تمكنني من فهمه، وربما أستطيع فهمه بعد سن الخمسين، وربما السبعين . كما أن هناك بعضاً من شعراء التفعيلة كتبوا القصيدة النثرية، لكنهم عادوا مرةً أخرى إلى التفعيلة؛ لأنه لم يجد مبرراً لذلك، نذكر منه محمد إبراهيم أبو سنة . إن الوزن – في ظني – تعود أهميته إلى أنه يمثل نوعاً من الخصوصية في اختيار اللفظة الشعرية، فالشاعر يبحث عن لفظة بعينها ليس إلا، بجانب الزخم الموسيقي والصوتي للوزن الشعري، والوزن ليس حلية خارجية تزيّن بها القصيدة، ولكنه أساس داخلي تقوم عليه القصيدة .

وفي هذا الخضم الذي نتحدث فيه عن الرؤية النقدية الوسطية لبعض القضايا الأدبية، فإننا نشير إلى فكرة أن يكون لدينا علم أدب مقارن من وجهة نظر عربية، وهذا الأمر قد تناولناه في مصطلح خاص به بعنوان "الأدب المقارن" ، يمكن العودة إليه، حتى لا نكرر ما ذُكِر سابقاً .

الناظر إلى الحركة النقدية في العالم العربي اليوم يلحظ حالة من جمود الحركة، وقد يرجع السبب في ذلك إلى كثرة الأعمال الأدبية وقلة النقاد مع انشغالهم بالهموم الذاتية، وكذلك "فقدان الهُوية العربية المعاصرة التي تجعل كل الأنشطة والتيارات تتحرك دون بؤرة مركزية، ودون هدف واحد، فتكون النتيجة تشتيت الأنشطة، وقد يتحول هذا التشتت إلى اقتتال"[1] شديد بين التيارات المختلفة، والذي لا نجني من

---

(1) السابق، ص ٤٦٩ .

ورائه شيئا سوى المعارك الجوفاء، والمقالات ذات النبرة الخطابية والحماسية . إن أحوج ما نحتاج إليه أن نستنبت "حركة ثقافية وحياة فكرية تختمر فيها الأفكار وتوضع فيها الخطط، التي تقوم على الماضي وتنطلق من الحاضر، وتستشرف المستقبل"[1] . ونحن بذلك نحافظ على هُويتنا، كما أننا نغذي شرايين الحركة النقدية الساكنة، كي تنشط وتدبُّ فيها الحياة من جديد .

من خلال كل ما سبق يمكن القول بأن الوسطية العربية تقدم منهجاً نقديًّا، يصلح أن يكون سقفاً لأي نظرية نقدية، فهو يهتم بالبحث عن الخصوصية في العمل الأدبي، وكذلك التنوع والكشف عن الجديد فيه، وكل ذلك يتم من خلال تقديم أنظومة جديدة تجمع بين الثنائيات وتضيف إليها بعدًا ثالثاً لا يلغي الطرفين . إلى جانب البحث عن الأصالة والمعاصرة في العمل الأدبي، وكذلك تلمس الحس الجمالي للأعمال الأدبية من خلال خاصية الساكن والمتحرك .

---

(1) السابق، ص ٤٥٧ .

١٨ – الهُوِيَّة

(هَوَى) [١] الشيءُ يَهْوِي هُوِيًّا : سقط من عُلْوٍ إلى سُفْلٍ . وهَوَت يدُ فلانٍ للشيءِ : امتدت وارتفعت .

(هَوِيَ) فلانٌ فلاناً، يَهْوَى : أحبَّه . فهو هَوٍ ، وهو هَوِيَةٌ .

(أهْوى) الشيءَ : ألقاه .

(هَاوَى) فلاناً : داراه وسار على هَواه .

(هَوَّى) المكان : أدخل إليه الهواء النَّقِي .

(تهاوى) القومُ : سقط بعْضهم في إثْر بعْض .

(استَهوى) الشيءُ فلاناً : أعْجَبَهُ وشغل هواه .

(الهوى) : ميلُ النفس إلى الشيء خيراً كان أو شراً .

(الهَاوِيَةُ) : جهَنَّمُ . (الهِوَايَةُ) : اللَّعبُ أو العملُ المحبوب .

تتعهد المعاني اللغوية المتجذرة من مادة (هوى) لتدل على السقوط في معنى، وعلى الهوى والحب في معنى آخر، وعلى الميل أي الحب أيضاً، وذلك في مَيل النفس إلى ما تهواه . أما الهُوِيـة فإنها مأخوذة من (هو) بمعنى الذات، والكينونـة، والشخصية . وهنا يجب أن نفرق لغةً بين (الهُوِيـة، والهَاوِيـة) ؛ فالهُوِيـة كما أوضحنا تعني الذات والأصل، وذلك بمعنى أنها تمثل الجذور الحقيقية التي يقوم عليها البناء، في حين أن الهَاوِية تعني السقوط والميل وهي مأخوذة من (هَوَى) .

---

[١] مادة (هوى)، المعجم الوجيز .

إن الهُوية بذلك تعني الداخل وليس الخارج، بما يعني أنها شيء خاص، يمور في الداخل وليس الخارج، وهي بذلك تشترك بل وتترادف مع مسمى الخصوصية، والتي تمثل شيئاً خاصاً منفصلاً عن إطار آخر عام، ينقسم إلى أجزاء وكل جزء يمتلك خاصيته المائزة له، من حيث طبيعته وظروفه .

والهُوية ليست أمراً سهلاً يمكن الكشف عنه، واستجلاء كُنهه بسهولة، ذلك أنها أمرٌ معقودٌ يتمثل في صفات خاصة، وثقافة خاصة، نتجت في ظروف خاص، ومن خلال تاريخ خاص أيضاً . لذلك يمكن تعريف الهُوية في صورة مبسطة بأنها : "مجموعة خصائص ثقافية، تؤدي إلى موقف خاص"[1] ، وهذه الخصائص – في ظني – تخضع بصورة أولية لفكرة الترسبات المعرفية أو التراكم المعرفي، والناتج من تفاعل الذات مع العوامل الأخرى في بيئتها، ومن خلال مرور الزمن بصورة تعاقبية تكشف عن وصول تلك الترسبات من عصر لآخر . فالترسبات إذن تدعم فكرة أن الإنسان لا يبدأ من الصفر، بل يمتلك مخزوناً معرفياً يبدأ منه ويضيف إليه، ومن هنا تكتمل للإنسان مجموعة الخصائص الثقافية، والتي لا تعني الثقافة بمعناها الضيق بل بمعناها الواسع؛ فهي تعني الدين، والفن، والعلم، والسلوكيات، والتقاليد ... وكل هذه الأمور تمثل جذوراً وليست فروعاً في كل مجتمع من المجتمعات .

الهُوية بتلك الصورة هي أمر مهم للغاية، ذلك أنها تعني الشخصية الخاصة والمائزة عن غيرها، ومن خلال ظروفها الخاصة وتداعياتها المستقلة، وكلمة الخاصة هنا لا تعني التعصب للذات إزاء الذوات

---

[1] الأدب المقارن، ص ٧ .

الأخرى؛ فـ "أن تحرص على ذاتك وثقافتك معناه أن تسمح لغيرك أن يحرص ... على ذاته وثقافته، ففاقد الشيء لا يعطيه، ... والطريق إلى الإنسانية، يبدأ من الحارة، والشارع، والقريب، والجار، والوطن، والثقافة، والدين، ثم يصعد حتى يصل إلى الإنسان، في كل مكان وزمان"[1] . فالهوية تبدأ من المحلي وصولاً إلى العالمي، فالمحلي يمثل جذوراً في حين تمتد منه فروع إلى العالمي؛ كي يسترفد منها ولا ينطوي على ذاته في سرمدية لا تدفع للأمام . وكذلك فإن الاهتمام بالهُوية يعد "مانعة الصواعق التي تحمي الأمة من التلاشي، وفي ظني أن الاهتمام بالهوية أشد أهمية من الاهتمام بالإصلاح الاقتصادي مثلاً، لأن الهُوية تمثل الأرضية المشتركة التي تحمي الأمة من التذبذب ومن الدخول في تجارب خاطئة، قد تودي بالاقتصاد وتودي بالمجتمع نفسه . إن الإصلاح الاقتصادي مطلوب، ولكن هذا الإصلاح دون هُوية أو خصوصية يمكن أن يتلاشى إما عن طريق التجارب الفاشلة ... أو عن طريق ثورات الجماهير أو المتطرفين غير الواعية" [2] .

إن كل ما سبق يؤكد أهمية الهُوية سواء في محاورة الآخر، واكتشاف الذات لكنهها ومن ثمَّ استرفاد الزاد الذي يتلاءم معها من خلال الاتصال بالآخر، وامتلاك القدرة على الثبات أمام المتغيرات الخارجية وعدم التذبذب عند دخول التجارب مع الآخرين، وكل هذا يدعم أهمية الهُوية، لكن السؤال الذي يطرح نفسه الآن : هل تعيش الآن حالة من التمزق الفكري وضياع الهوية أو غيابها ؟ ، أغلب الظن نعم؛ ذلك أن الفكر

---

[1] السابق، ص ٦ .
[2] حوار مع الدكتور عبد الحميد إبراهيم ، ص ٤٥٢ .

العربي الآن "يمر بأزمة طاحنة لا يمكن تجاهلها، إذ أنه يقف عاجزاً أمام التحديات التي يجابه بها واقعنا العربي المحلي في مرحلة من أخطر مراحل تاريخه المعاصر . هذه التحديات التي تدثرت برداء عصري ولكنها في واقع الأمر ليست إلا امتداداً لما خلّفه الغزو الاستعماري (العسكري والفكري) على المشرق والمعرب العربيين منذ نهاية القرن الماضي . وقد ظل الفكر العربي حبيس القمقم طوال هذه الحقبة من الزمان وأصبحت الأرض العربية مرتعاً للفكر الاستعماري العربي وثقافته"[1] .

والقول السابق ينطبق على ما قاله ابن خلدون في مقدمة من أن المغلوب مولع بتقليد الغالب، وقد ثبتت تلك المقولة على أرض الواقع إلا في مرات قليلة تعد على أصابع اليد . ومن هنا كان الاستعمار غزواً ثقافيًا وليس عسكريًا فقط، ومن يقرأ كتاب "الاستشراق"[2] لإدوارد سعيد سيدرك من خلال تحليله للخطاب الاستشراقي مدى تأثير الاستعمار الثقافي على الشرق، بل وصل الأمر إلى أن المعرفة بالشرق كانت دافعاً لاحتلاله . ومن هنا يمكننا القول بأن "انسياق هذا الفكر تجاه الفكر الغربي ومحاولة تقليده في تطبيق المنهج ... الغربي على الفكر العربي"[3] ، أمر حتميّ بأن يفضي إلى فقدان الهُوية العربية . وهناك أمر آخر يتمثل في "اعتبار تمزق الفكر العربي انعكاساً لتمزق الفكر السياسي وضعف الفكر المخطط وخوف بعض القيادات السياسية على مراكزها، وتخلف الشعوب وعجزها عن فرض إرادتها لما فيه قوتها وصلاحها

---

(1) أزمة الفكر العربي، ص ١٧ .

(2) يمكن الرجوع إلى ذلك في الفصل الأول منه، وهو من ترجمة د. محمد عناني .

(3) أزمة الفكر العربي، ص ٢٢ .

وأمنها وليس قوة وأمن الحاكم التي قد تتعارض تماماً مع طموحات الأمة العربية وتزيدها تمزقاً وشتاتاً" [١] .

وكل ما سبق من أسباب تمزق الفكر العربي أدى بدوره إلى فقدان الهُوية وتغييبها، نتيجة لما آل إليه الوضع الراهن من الاندماج في الأفكار الغربية بالصورة التي تطمس الهُوية فلا يتبقى منها سوى المسمَّى ، أو الالتصاق التام بالواقع العربي دون الحيد عنه، سواء قديمه وحديثه من النواحي الثقافية والفكرية والتاريخية، ودون النظر إلى متغيرات المرحلة وما تقتضيه من حكمة في الجمع بين هذا وذاك، أو بمعنى آخر أن تكون جذورنا ممتدةً في أرضنا وفروعنا ممتدةً في أرض غيرنا؛ كي نسترفد بها الزاد اللازم الذي يغذي الجذور فتزداد عمقاً وثباتاً .

وهذه الفكرة ذاتها (أي الجمع) هي الصورة المصغرة، والرؤية المجملة التي تبنتها النظرة الوسطية من خلال موسوعتها المسماة : "الوسطية العربية"، وذلك خلال الربع قرن الأخير، التي ظلت فيه وظل فيها الوسطية وعبد الحميد إبراهيم يصرخان : الوسطية تحقق المعادلة الصعبة في الجمع بين الأمرين (الشرق والغرب مثلاً) والمحافظة على الهُوية، لكنْ هل من مجيب ؟ ، ويبدو أن الشاعر القديم كان صادقاً حين قال :

لقدْ أسْمَعْتَ لو ناديتَ حيًّا ولكنْ لا حياةَ لمن تنادي

إن المعترك الأساس الذي انطلقت منه الوسطية – في ظني – يكمن في البحث عن خصوصية وتقديم البديل العربي، وقد ظهر هذا النهج في

---

[١] السابق، نفس الصفحة .

شخصية عبد الحميد إبراهيم منذ أن كان صغيرا ، أو كما يقول د. سيد قطب "كان الغلام عبد الحميد بمثابة المرآة المصقولة التي انعكس عليها إبداع الجيل السابق عليه، ثم تجاوز مرحلة المرآة ليصبح عدسة عاكسة تمتص الأشعة وتعيد إرسالها بطريقة مختلفة، وعلى المستوى النفسي كانت النخلة الكائنة بداخله تتغذى غذاء ممتعاً يزيدها صلابة وقوة، ويضفي على ثمارها مذاقاً جميلاً، إنه في حالة التلقي المستمر، لكنه ما يلبس أن يمتص ويرفض، فالثمار المتساقطة قبل النضج ليس بحاجة إليها، وهو في انتظار واثق من أن كلمته الخاصة، ثمرته الخاصة في طريقها إلى التشكيل" [1] ، فطريقة الإرسال المختلفة، والنخلة، والثمار التي يأخذ منها ويرفض حتى يصل إلى ثمرته الخاصة، كل ذلك يدعم تشكل المنهج في كيانه الراسخ، وكانت أولى خصائصه هي الخصوصية، و "عبد الحميد إبراهيم بهذه الخصوصية في الفكر يجسد لنا رمزاً للمفكر العربي الذي يبحث عن ذاته داخل ذاته، لا بالصورة المغلقة التي تقدس الذات، ولا بالصورة التي تفقد الثقة في ذاتها فتعريها وتفضحها، ولكن بالصورة التي تضع الحقائق في نصابها، وتفتح العيون على فكر الآخرين: محاورة له ، ومؤثرة فيه .: وهذا يدعم الذات، ويزيد من رسوخها وأصالتها"[2]، بما يدعم فهم واستكناه الذوات الأخرى . ويبدو لي أن تلك النظرة قد ظهرت عنده نتيجة لما رآه من أن "حركة المجتمع تسير في اتجاه الغرب، وهو حريص على التوازن، أن يتمسك بجذور رسالته، وأن يجد ذاته في مجتمعه دون انفصال"[3] .

---

[1] عبد الحميد إبراهيم واسطة المنظومة النقدية، ص ٤٥ .
[2] عبد الحميد إبراهيم في عيون الأدباء والمفكرين، ص ٩٦ .
[3] عبد الحميد إبراهيم واسطة المنظومة النقدية، ص ٤٧ .

وقد غذّت الوسطية الخصوصية بغذاء خاص، واعتنت بها إلى أبعد الحدود، وكيف لا وهي ترى أنها الصبغة المائزة في جسد الأمة العربية، وهي المُعبِّر عن شخصيتها ، كما أنها "اعتراف بالذات من منطلق أن فاقد الشيء لا يعطيه، ثم يتصاعد المرء من خلال الذات إلى الحوار مع الآخر، ومن خلال المحلية إلى الحوار مع العالمية . فالوسطية لا تعني التعصب، ولا تعني الإنسانية المجردة أو العالمية وحدها، لكنها تعني الأنا والآخر، والمحلية والعالمية، والذات والغير .. في منظومة وسطية تجمع بين الطرفين" [1] .

إن المنهج الوسطي يتبنى رؤية خاصة في النظر للخصوصية، فهي ليست تعصباً ولا انغلاقاً؛ ذلك أن الذات وفقاً للرؤية الوسطية تدخل في حوار مع الذوات الأخرى، وتصل من خلاله إلى موقفها الفكري، وزاوية النظر الخاصة، وهي إذ تصل لموقفها هذا فإنها تحافظ على هويتها، والتي من خلالها يكون الحوار مع الذوات الأخرى مُقاماً على جذور أصيلة وراسخة، تمتد أواصرُه هنا وهناك فيؤثر ويتأثر، يفقد ويضيف، غير أنه أبداً لا يفقد جذوره الممتدة في أعماق الأرض .

وجماع القول مما سبق أن الهُوية تمثل الذات والشخصية والكينونة، ومن هنا كان لزاماً على كل أمة أن تدرك ذاتها وشخصيتها، وأن تتمسك بهُويتها، لكنَّ الملاحظ أن الهُوية العربية في وقتنا الحاضر تتعرض لنوع من التهميش والغياب، وذلك لأسباب كثيرة منها : الاتصال بالغرب بصورة غير محسوبة لدرجة تصل لحد الالتصاق والتقليد الأعمى، وأيضاً الوضع السياسي العربي وما ينوء به كاهله من أعباب وضغوط

---

[1] حوار مع الدكتور عبد الحميد إبراهيم، ص ٤٤٨ .

تفضي به للاستسلام والرضوخ دون مقاومة التبعية، وأيضًا غياب الأطر الفكرية التعويضية التي توجه الإنسان نحو الداخل وليس الخارج ... وغيرها الكثير .

ومن خضم هذا المضمار تمخضت الوسطية العربية عن رؤية تنظيرية وتطبيقية نابعة من هُويتنا العربية، وتلبي احتياجاتنا الثقافية المختلفة، وتنتظر من ينقلها من أوراق الكتب إلى أرض الواقع .

إن أحوج ما نحتاجه هذه الأيام أن نحقق المعادلة الصعبة : وهي أن تمتد جذورنا في أرضنا وفروعنا في أرض غيرنا؛ كي نسترفد بها ما يتلاءم مع ثقافتنا، ولا تنقطع الذات عن ملاحقة الآخرين محققياً بذلك الأصالة والمعاصرة .نريد أن نكون كالنخلة التي تمتد في الأرض وتبسق في السماء .

١٩ – الوسطيـــة

(وَسَطَ) [١] الشيءَ يسِطُهُ وَسْطاً : صار في وَسَطِه فهـو واسِـطٌ .
ووسط القومَ ، وفيهم وَسَاطةً : توسَّطَ بينهم بالحقِّ والعَدْل .

(وَسُطَ) الرجُلُ يَوْسُطُ وَسَاطَةً : صار شريفاً وحسيباً . فهو وسيطٌ .

(وسَّطَهُ) جعله وسيطاً . ووسَّطه : وضَعَهُ في الوَسَط .

(توسَّط) فلانٌ : أخذ الوَسَط بين الجيِّد والرَّدئ . وتوسَّـط بيـنهم :
وَسَط فيهم بالحقِّ والعَدْل . وتوسَّـط الشـيءَ : صـارفي
وسَطِه .

(الأَوْسَطُ) : المعتدل من كلِّ شيء (ج) أواسِطُ .

(الوَاسِطَةُ) : واسِطةُ القلادة : الجوهر الـذي فـي وَسَـطِها، وهـو
أجْوَدُها. والوَاسطةُ : ما يُتَوَصَّلُ به إلى الشيء .

(الوَسَاطةُ) التَّوسُّط بين أمرين أو شخصين .

(الوَسْطُ) : ظرْفٌ بمعنى (بَيْنَ) . يقال : جلس وَسْطَ القوْمِ .

(الوَسَطُ) : وَسَطُ الشيء : ما بيْنَ طرفيه وهو منه .

والوَسَطُ : المعتدل من كلِّ شيءٍ . يقال شيءٌ وَسَطٌ .

والوَسَطُ : مجالُ الشيءِ وبيئته .

(الوَسِيطُ) : المتوسِّط بين المتخاصِـمَيْن . وأيضـاً المتوسِّـط بـين
المتبايعيْن أو المتعامِلَيْن . والوسيطُ : المعتدلُ بين شيئين .

---

[١] مادة (وسط)، المعجم الوجيز .

تتعدد المعاني اللغوية المتجذرة من مادة (وسط) لتدل على عدة معانٍ مثل : وَسَط الشيء، الحقّ والعدل، الشرف والحسب، الاعتدال في كل الأمور، التوسُّط بين أمرين، الدليل الذي من خلاله يتوصَّل إلى الشيء، والوسيط الذي يوفّق بين متبايعين ويعدل بين الطرفين .

لكن تبقى بعض المعاني معبِّرةً عن خصوصية في داخلها، ومكتنزةً في دلالاتها الدالة على معانٍ تقترب من البنية الوسطية في جوهرها، وذلك مثل المعنى الدال على أخذ الوَسَط بين الجيِّد والردِّئ، وكذلك واسِطة الشيء (القلادة) أي جوهره الذي في وَسَطه وهو أجود ما فيه، وكذلك المعنى الدال على مجال الشيء وبيئته، بما يعني أصله الثابت وأصالته المستمدة من بيئته ومجاله الخاص به دون التأثر بأطراف أخرى خارجية .

وهذه المعاني الثلاثة – في ظني – هي الصورة المجملة لمعنى الوسطية، من حيث الجمع بين شيئين (الجيد والردِّئ) ، وأفضلية الشيئين من حيث انتقاء أفضل ما فيهما، وكل ذلك من خلال مجال الشيء وبيئته، وكينونته الراسخة في ذاته والدائرة في مدار الآخرين .

وقبل أن أدخل في خضم التعريف الاصطلاحي أشير إلى نقطتين الأولى متعلقة بتجذر الوسطية، والثانية متعلقة بالمراحل الفكرية التي مرّ بها عبد الحميد إبراهيم، لأن كليهما كان له دورٌ في تمخض الوسطية وظهورها من خلال موسوعته "الوسطية العربية" وذلك في ثمانية أجزاء. أما عن تجذر الوسطية فقد كانت نتاجاً لعوامل كثيرة تتمثل في البيئة والنشأة الدينية والطموح المتوصل في اكتشاف كل ما هو جديد ثم

الوصول إليه، إضافة إلى المكان وأبجديته باعتباره الصورة الأولى والطيف الأول الذي يرتسم في الذاكرة، وقد تمثلت صورة المكان جسداً ظاهراً في كيان عبد الحميد إبراهيم، ذلك بأن "ظلت روح المكان كامنة في روحه، اتحد بالمكان كما اتحد المكان به، ولم تكن الأمكنة الأخرى بقادرة على انتزاع روحه التي استقرت وتشكلت منذ أيام الزينية بحري"[1]، بطيبة، ذلك المكان الذي جمّع التاريخ وصهر الحضارات الإنسانية .

إن المكان هنا (طيبة) من خلال التمازج الحضاري الذي يصب في خليط واحدٍ، قد أضفى على الفتى عبد الحميد نوعاً من التأمل في الظواهر من حوله، وحسًّا جماليًّا يرى به الكون، ومن هنا يصير المكان بنية مفتوحة، تدعو إلى التأمل وطرح الأسئلة واستبطان الذات بما تنطوي عليه من عوالم داخلية، فالمكان ليس كياناً جغرافياً فقط بل هو كيان حيوي يعمل على تشكيل الوعي، وخاصة أنه الخلفية الأولى التي ترتسم في الذهن، ثم تتجلى الخلفيات الأخرى قائمة عليها، غير أنها لا تطمس الخلفية الأولى أبداً .

وهناك سبب آخر متعلق بتجذر الوسطية ألا وهو البحث عن هُوية وخصوصية تؤكد شخصية وكينونة الأمة العربية، وظني أن هذا السبب رئيس في تمخض الوسطية وتقديمها باعتبارها مسلكاً يتجه بالأمة نحو أصلها وغاياتها، بدلاً من اتخذ مسالك أخرى تبتعد في غاياتها وأهدافها عنّا، فنتيه في الأرض بغير صواب، ولا نصل من خلالها إلى غاياتنا، بل نبتعد عن هُويتنا .

---

[1] عبد الحميد إبراهيم واسطة المنظومة النقدية، ص ٢٠ .

أما المراحل الفكرية[1] التي مر بها عبد الحميد إبراهيم فهي – في ظني – تنقسم إلى ثلاث مراحل، الأولى مرحلة النشأة الدينية وما يتعلق بها من جذوة دينية، تدفع الذات إلى العالم الروحي والقوة الباطنية، والاتصال بالمطلق من خلال الوحي المنزل على الرسول (ص) . أما الثانية فهي مرحلة التمرد على الدين، والميل إلى التغريب ورفض كل ما يربطه بالشرق، وقد تمثلت هذه الفترة في بواكير الشباب، غير أن هذه المرحلة سرعان ما اختفت وظهرت مرحلة جديدة يمكن أن نسميها مرحلة التوازن بين المرحلتين السابقتين، وهي مرحلة حافظت على الأصول العربية الإسلامية، ولم ترفض الثقافة الغربية الوافدة، وخاصة الذي يتلاءم مع الأصول العربية، ومن خلال هذين الرافدين استمدت الذات كينونتها الجديدة، واصطلحت مع نفسها وعادت عودةً معتدلة لتقف من خلال تلك الرؤية على "الوسطية العربية" . ويظهر من خلال هذه المراحل الثلاث أنها تتشارك بل وتتفق مع المراحل الفكرية التي مرَّ بها المفكر الراحل عبد الوهاب المسيري صاحب موسوعة "اليهودية والصهيونية" . والحقيقة أن النقطتين السابقتين يحتاجان إلى دراسة مستقلة، ولكن أردنا الإشارة إليهما هنا كي نقف على أرضية المصطلح علّنا نجلوه .

والوسطية تعني "أن نأخذ الحق والفكرة الصائبة أينما كانت، وهي لا تنغلق على نفسها، وإنما هي منفتحة، ثم لا تكتفي بظاهرة الأخذ وإنما تصنع كل هذه الحقائق، سواء كانت في الشرق أو الغرب، في بوتقة

---

(1) يمكن التوصل إلى هذه المراحل من خلال قراءة ما كتبه د. عبد الحميد إبراهيم في "شواهد ومشاهد"، الطبعة الثانية ٢٠٠١، كتاب الوسطية . وفي "ذكريات عبد الحميد إبراهيم" ، (تحت الطبع) .

واحدة، تضفي عليها من شخصيتها ... إلا أنها في الوقت نفسه لا تفقد ذاتها ولا خصوصيتها، فهي تحل الإشكال الصعب في العلاقة بين العالمي والمحلي، بين الخصوصية والإنسانية، بين الذات والآخر، فهي أنظومة أخيرة تجمع كل هذه الثنائيات في صورة مميزة" [1] .

فالوسطية لا تتخذ موقفاً يحدُّ من شخصيتنا أو يضخم منها وينكر الآخر، بل "تحمل هذا التصالح بين الأنا والآخر، لأنها بنية تقوم على الزوجية .. فالأنا وحده لا يستطيع أن يتعايش ولابد له أن يتحاور مع الآخر، ويصل من خلال الآخر إلى مقام الكمال – على حد تعبر ابن قيم الجوزية ... الذي يجمع بين الطرفين، أي بين مقام الجلال – كما تمثله الديانة اليهودية – ومقام الجمال – كما تمثله الديانة النصرانية – فالوسطية جمعٌ بين الأنا والآخر، وحوار لا يقوم على الانغلاق على الذات، ولا يقوم في الوقت نفسه على فقدان الذات"[2] . فالوسطية إذن تقوم على بنية مفتوحة وجدلية قائمة بين الذات والذوات الأخرى، تَخلُصُ منها إلى رؤية منبثقة من طبيعتها، بدلاً من أن تفرض عليها من خارجها.

وقد قامت الوسطية على مجموعة من الصفات ، تفضي كل صفة إلى أختها مباشرة، فالتجاور بين الشيئين يفضي إلى التمايز الذي يفضي إلى حركة تعتمل بين الطرفين المتجاورين، ولكن هذه الحركة ليست احتراقاً ينتهي بالطرفين إلى صراع واندفاع، بل تصحبها سكينة، فهي حركة مغلفة بالسكينة، أو سكينة مغلفة بالحركة، وكل ذلك محوطٌ بعناية الله وقدرته، لكن الإنسان لا يركن ويتواكل بل يتوكل ويأخذ بالأسباب" اعقلها

---

[1] حوار مع الدكتور عبد الحميد إبراهيم، ص ٥٠١ – ٥٠٢ .

[2] السابق، ص ٤٩٣ – ٤٩٤ .

وتوكل" ، ومن خلال حكمة تجمع بين العقل والنقل، والمحدد والمطلق، ومن خلال قوة باطنية تصل الإنسان بعالم المطلق، وعن طريق كل ذلك يصل الإنسان إلى الصراط المستقيم . وقد وضعنا لكل صفة من تلك الصفات تعريفها الخاص من خلال مصطلح خاص بها، ولا نريد هنا أن نكرر ما ذكرناه سابقاً ، ولكن نشير إليه هنا بسرعة كي تكتمل الصورة، وندرك الإطار البنائي في الوسطية العربية .

نبعت شرايين الوسطية من خلال الطبيعة التي شكلت ملامحها، فإذا نظرنا للطبيعة العربية وجدناها لوحة "تتجاور فيها الحياة والموت، هنا على جانب سهول خضر ونباتات وأشجار، وهنا على الجانب الآخر صحراء قاحلة ورمال وصخور" [1] . وهكذا يحدث التجاور كما يتجاور "الظل مع الضوء، والحي مع الميت، والليل مع النهار، والعذب مع المالح"[2] . غير أن هذا التجاور لا يمزج الطرفين المتجاورين بل يحافظ على تمايزهما، وذلك يوصلنا إلى جملة نهائية مفادها "تجاور الشيئين مع تمايزهما" [3] . هذا بالإضافة إلى عنصر الحركة الذي يمثل التغيير، ولا يركن بالبناء الوسطي إلى حالة من الجمود، إنه العنصر الخلاق الذي ينتج [4] مقاماً جديداً، وقد تمثلت هذه الحركة في الظواهر الطبيعية، "وإلى هذا التطارد بين الليل والنهار، والظل والشمس، وإلى حركة الأرض تكون هامدة ميتة، ثم ينزل عليها الماء فتهتز وتحيا"[5] . ومن هنا أثرت الطبيعة في حركيتها على الإنسان العربي، فأكسبته لوناً من

---

[1] الوسطية العربية، ٣٦/١ .
[2] السابق، ص ٤٦ .
[3] السابق، نفس الصفحة .
[4] انظر السابق ٣٢١/٢ .
[5] السابق، ١٥/١ .

المماثلة مع تقلباتها المستمرة، ولكنّ هذه الحركة ليست احتراقاً أو صراعاً يودي بالإنسان، ولكنها حركة مغلفة بالسكينة، والتي هي "حالة وسطى بين السكون والانزعاج، يتحقق فيها وفي معترك الحياة بَرْدُ القلب، وإحساسه بالرضا الذي لا يصل إلى حد جمود الحركة"[1] . ومن خلال تلك الصفة (الحركة/ السكينة) استطاع الإنسان التعامل مع الظواهر الطبيعية من حوله؛ فلم يندمج فيها، ولم ينفصل عنها، بل ظل متصلاً ومنفصلاً في الوقت ذاته، يؤثر ويتأثر . وكل تلك الصفات أفضت بطبيعتها إلى حالة من سلمية الصراع تحفظ البنية الوسطية من الدخول في صراعات متتالية لا تجني من ورائها شيئاً سوى فقد الطاقة اللازمة لمواصلة المسير، ولكنها من خلال تلك الخاصية (سلمية الصراع / الدفع) تستطيع أن تخلق عناصر جديدة في حيوية خلاقة تدعم دوماً الإطار البنائي للوسطية العربية .

وقفت النخلة معبرةً عن الطبيعة العربية، في حين وقف "القسطاس" المستقيم معبراً عن الإطار التاريخي "فإذا كنا قد وجدنا في "النخلة" رمزاً للطبيعة العربية في تجاور الشيئين مع تمايزهما، فإن الرمز الذي نجده مناسباً مع الحالة التاريخية هو لفظ "القسطاس" فهو يفيد الوسطية بالمعنى الإسلامي، الذي يراعي الجانبين أو الكفتين، ويقيم توازناً بينهما"[2] . ومن هنا كانت "النخلة" و "القسطاس" معبرين عن الإطار المكاني والزماني، داخل البنية الوسطية، وشاهداً للتغير الزماني ما يتعلق به من

---

[1] السابق، ص ١٦ .
[2] السابق ، ١/٧٧ – ٧٨ .

مراحل تاريخية متعاقبة، من خلال دورة التاريخ بكل ما فيها من جدلية قائمة بين المكان والزمان .

- الوسطية العربية ووسطية أرسطو :

كان لزاماً علينا ما دمنا نتحدث عن مصطلح الوسطية العربية أن نفرّق بينه وبين مصطلح آخر، ألا وهو وسطية أرسطو، والحقيقة التي نلمسها منذ البداية أن الوسطية العربية تختلف اختلافاً بيّناً عن وسطية أرسطو "وذلك في المصدر وفي التاريخ وفي النتائج . إن الوسطية تنتمي إلى الحضارة الشرقية، وهي حضارة ذات نزعة دينية. عَرفتْ الأديان السماوية الثلاثة : اليهودية والنصرانية والإسلام ... والإنسان في تلك الحضارة يصل إلى الحقيقة عن طريق النبيّ، الذي يتلقها من الله بواسطة الوحي، ومن هنا كان النبيُّ في تلك الحضارة أفضل من الفيلسوف بكثير . أما وسطية أرسطو فإنها تنتمي إلى الحضارة الغربية، التي ازدهرت قديماً في بلاد الإغريق، وخلفت لنا تراثاً فلسفيًّا ضخماً، وعلى أرضها ظهر سقراط وأفلاطون وأرسطو، وغيرهم من الفلاسفة الذي يركزون على القوة العقلية للوصول إلى الحقائق الثابتة، والفيلسوف في تلك الحضارة يفضل النبي بكثير"[1]، وذلك لأن الفيلسوف "يخاطب الخاصة، بينما النبيُّ يخاطب العامة"[2]، ومن هنا انتقلت الوسطية العربية بين العامة وغدت مذهباً مطبقاً على أرض الواقع، في حين ظلت وسطية أرسطو بعيدةً عن الواقع، تختص بفئة معينة من الناس، هم فئة الخاصة .

---

(1) سيرة عبد الحميد إبراهيم، الجزء الخاص بأسئلة شائعة عن الوسطية العربية.

(2) حوار مع عبد الحميد إبراهيم ، أجرته : منى صابر .

وكان من نتيجة الاختلاف في النشأة والتاريخ، أن اختلفت النتيجة العامة، والتي مفادها "أن الدين في الحضارة الشرقية ركز على نظرية الوجود أكثر من تركيزه على نظرية المعرفة، بمعنى أن الحضارة الشرقية خلفت لنا أخلاقاً ومبادئ وسلوكاً، واستطاعت أن تتغلل إلى وجدان الجماهير والعامة وأن تقيم حضارة على أرضها . أما وسطية أرسطو فإنها ركزت على نظرية المعرفة، وتحولت إلى أفكار يستمتع بها الخاصة، وبقيت في بطون الكتب دون أن تنزل إلى أرض الواقع" [1] .

وهناك أمر آخر يفصل بين الوسطية العربية ووسطية أرسطو، وهو أمر يتعلق بالأساس الذي تقوم عليه البنية الوسطية العربية، فهي "تجاور بين الأمرين، وتوازن بينهما بدقة وكأنها الصّراط المستقيم الذي هو أحدّ من السيف وأرق من الشّعْرة، ومن هنا فإن القديم يتعايش مع الجديد ... ويحدث التطور ببطء شديد ولكنه مضمون العواقب . وسأضرب مثلاً لتوضيح فكرة التجاور بالأب والأم الذي ينجبان مخلوقاً ثالثاً، فالأب له كيانه المستقل والأم لها كيانها المستقلة، والابن له كيانه المستقل، إنه لا يقضي على الأبوين ويلغيهما بل يتعايش معهما . أم وسطية أرسطو ، فإن المنتوج الثالث يلغي الطرفين ويتصارع معهما في جدلية عنيفة تقضي على كل الأطراف من أجل الوافد الجديد، فالشجاعة مثلاً تقضي على الجبن وعلى التهور من أجل شيء ثالث" [2] ، وبهذه الرؤية داخل البنية الوسطية استطاعت أن توازن بين الأشياء، وأن تصل إلى حالة من المعايشة بين الماضي والحاضر، وبين الأصالة والمعاصرة.

---

(1) سيرة عبد الحميد إبراهيم، فصل أسئلة شائعة .

(2) حوار مع عبد الحميد إبراهيم . أجرته : منى صابر .

وإذا نظرنا للوسطية من خلال المنظور السابق وجدناها تستمد رؤيتها من خلال طبيعتها الخاصة، ومن خلال مراحلها التاريخية، ومن خلال زاوية النظر التي ارتضتها، وهي زاوية دقيقة، لا تنظر بعين واحدة وتترك الأخرى، فهي "لا تنظر من جانبٍ واحدٍ، ولا تتركز على النقطة الوسطى، التي يشبهها أرسطو مرة بمركز الدائرة، وأخرى بالحدّ الأوسط مقارناً مع الأصغر والأكبر، فالنقطة الوسطى بهذا التحديد مهارة ذهنية يصعب تحقيقها كما يعترف أرسطو، وهي – كما يشبه أيضاً – مثل نظرية يلزم أن يتعلم المرء حلها" [1] ، ومن خلال ذلك وقف الوسط الأرسطي ناظراً للإنسان من خلال "نقطة الوسط، لأنها شيء في مقابل شيئين، وليست شيئًا يجمع بين شيئين ويجاور بينهما ولو كانا متناقضين"[2] . ومن خلال تلك الزاوية وذاك المنظور اختلفت الرؤية العامة والتوجهات لكلٍ من الوسطية العربية ووسطية أرسطو، كما كان الاختلاف من قبل ابتداءً في النشأة والمصدر والتاريخ والنتائج .

- الوسطية العربية والتعادلية :

هناك بعض الكتابات التي حاولت أن تقدم الفكر الأصيل، من خلال ما استوحته من واقع تاريخي وثقافي، ومن هذه الكتابات ما كتبه الدكتور زكي نجيب محمود في كتابه "الشرق الفنان" ، وتوفيق الحكيم في كتابه "التعادلية" . الدكتور زكي نجيب محمود "حام حول بنية الوسطية

---

(1) (2) الوسطية العربية ١/ ٨٠ – ٨١ .

(3) سيرة عبد الحميد إبراهيم .

العربيـة"[1]، لكنهـا كانـت محـاول مـن بعيـد دون الاقتـراب مـن طبيعـة الوسطية ومـن خصوصـيتها، فهو "استخدم تعبير الشرق الأوسـط بوجـه عـام، دون أن يحـدد منطقـة معينـة أو حضـارة معينـة، وهـو تعبيـر واسـع ويشمل العربي وغير العربي . (كذلك فإنه حتماً أراد أن يطبق فكرته على الثقافة التي تجمع بين العلم والفن، رآها محققة في الثقافة الهلينيستية التـي ازدهـرت فـي الإسكندرية علـى سـواحل البحـر الأبيض المتوسـط، والتـي تجمع بين ثقافـة الشـرق والغـرب"[2] . وكـل ذلـك أبعـد هـذه التجربـة فـي مضمونها عن الوسطية العربية .

وإذا ذهبنا إلى تعادلية الحكيم وجدناها تقترب أكثر في بعض الصـفات من الوسطية العربية؛ ذلك أنه "يتحدث عن قوتين متصـارعتين، ويرى أن الكون كلّه قائمٌ على هذه الفكرة، فالاثنـان همـا الوجـود الحقيقـي، فأنـت فـي قوة والآخـر فـي قـوة وبينكمـا صـراع، يحـاول كـل منكمـا أن يتغلـب علـى الآخـر، وتقـوم التعادليـة بـدور التـوازن بـين القـوتين حتـى يحـتفظ الكـون ببقائـه، فـلا يطغـى أحـد علـى الآخـر . فـالكون عنـد التعادليـة يقـوم علـى الاثنين، أمـا الواحـد الصـحيح فهـو عـدم وسـلبية" [3] . ورغـم أن الاعتمـاد علـى الثنائيـات تقتـرب مـن بنيـة الوسـطية إلا أن التعادليـة تختلـف عـن الوسـطية فـي الرؤيـة والإطـار الفكـري، فهـو قـدمها فـي "إطـار إنسـاني وفلسـفة عامـة، لـم يقتـرب فيهـا مـن أيـة ملامـح تميـز الحضـارة العربيـة الإسـلامية"[4] ، وفـي نطـاق التطبيـق فقـد "طبـق نظريتـه علـى مسـرحياته

---

[1] سيرة عبد الحميد إبراهيم، الجزء الخاص بأسئلة شائعة .
[2] السابق .
[3] السابق.
[4] السابق .

الخاصة، ورأى أن صفة التعادلية محققة في هذه المسرحيات، وبذلك انحصر في الجانب الذاتي"[1] أما في النتائج العامة، فهو "يرى أن الواحد الصحيح عدم وفناء، ولكن الوسطية ترى أن الله هو الواحد الأحد، وأنه قدرة تسيطر على الكون، وحده دون أية قوى أخرى مناهضة، فلا يوجد فناء ولا عدم" [2] . وهنا نقطة أخرى تمثل حالة من الافتراق بين الوسطية والتعادلية، فالتعادلية تمثل اختلافاً في المصدر الذي نبعتْ منه أفكارُها، فهي "ليستْ نابعة من الثقافة العربية ولا من التاريخ الإسلامي ... وقد رأى الدكتور زكي نجيب محمود أن تعادلية الحكيم تعود إلى الفكر الإغريقي، وإلى وسطية أرسطو بشكل خاص . ولكنَّ الحكيم قدم في أخريات حياته كتاباً آخر تحت عنوان "التعادلية في الإسلام" وقد اقترب في هذا الكتاب من الفكر الإسلامي، وأخذ يقدم أمثلة للتعادل بين القول والفعل، و الإيمان والعمل، والدين والدنيا ...، وغير ذلك مما نراه في كتب المفسرين والفقهاء" [3]، ولكن يبدو أن الوقت لم يسعفه كي يتم هذا المشروع ، لتبقى الوسطية العربية – في هذا الخضم من الأفكار والكتابات – هي المشروع الوحيد الذي استطاع أن يقدم منظومة متكاملة تنظيراً وتطبيقاً، وذلك من خلال واقعنا الحضاري والتاريخي، بما يحفظ قسماتنا من أي غبش غريب يلوح بها .

---

(1) السابق .

(2) السابق .

(3) حوار مع عبد الحميد إبراهيم ، أجرته : منى صابر .

- هل "الوسطية" مذهب أم نظرية ؟

وَسَم رائد الوسطية ، وسطيته بأنها مذهب، كما يظهر على غلاف موسوعته "الوسطية العربية مذهب وتطبيق"، وسمة المذهبية تعني – في ظني – النهج والطريقة وتنحو نحو السلوك الإنساني، كذلك فإن المذهبية تتخذ معنى دينيًا، وقد ذكر هذا في مقدمته حين قال : "ليست نظرية تقوم على العقل والاستنتاج وبناء المقدمات المنطقية، بل هي مذهب يقوم على السلوك والعمل، ويعتمد على مصادر تختلف عن المصادر الفلسفية"[1]، التي تبدأ من الجزئيات وصولاً إلى الكليات، وذلك من خلال روابط منطقية صارمة . إن كلمة نظرية لو أدخلناها على الوسطية لأخرجنا من طياتها العديد من الصفات مثل : القوة الروحية، العناية الإلهية، الصراط المستقيم ...؛ وذلك لأنها أشياء تخضع للمطلق وإلى قوة خارجية لا تتفق وطبيعة النظرية، وما يلزمها من أسباب ملموسة داخليًا في الواقع الآني حتى يمكن الوصول إلى نتائج كلية دقيقة .

وهذا المذهب يتخذ العربية صفة له بدافع التخصيص في النشأة والمكان، والتمييز بين حضارة وأخرى . لكن هل يمكن إضافة كلمة الإسلامية للتسمية هنا ؟ ، أغلب الظن لا ؛ لأن الوسطية لها بذورها الأولى قبل الإسلام، ثم جاء الإسلام فنفخ في تلك البذور من روحه، فوجهها وجهة جديدة تتفق مع طبيعتها . كما أن المنطقة العربية كانت مهداً للديانات المختلفة كالمسيحية واليهودية .

---

[1] الوسطية العربية ، المقدمة، ص ١٤ .

- **خلاصة القول :**

كانت الخصوصية والبحث عنها في طيات الطبيعة (المكان) وعبق الزمان (التاريخ) دافعاً نحو استكشاف الذات العربية، إن مقولة "الشرق شرق والغرب غرب ولا يلتقيان" ، تقدم لنا صورة المكان باعتباره شرقاً أو غرباً، أي بالتفرقة بينهما ووضع الحدود الجغرافية لذلك الشرق أو الغرب . إنه المكان الذي يخلق الخصوصية فيحدد ملامحها بقسماته، وما التاريخ إلا مكان يضاف إليه زمن، وما الإنسان إلا بؤرة هذا الصراع القائم بين شقي الرحى، أعني المكان والزمان . ومن خلال تلك العملية المتكررة والمستمرة يخرج الإنسان محملاً بترسبات المكان والزمان ، ومن خلال ذلك تبرز المعضلة القائلة : هل الإنسان هو صانع التاريخ أم التاريخ هو صانع الإنسان ؟ ، من الوهلة الأولى يظهر أن الإنسان هو صانع التاريخ، لأنه يقوم بالحركة والتغيير من خلال عقله، فهو الذي يفكر وهو خليفة الله في الأرض، بما يضفي عليه مزيدًا من التكريم، ولكنَّ التاريخ من زاوية أخرى هو صانع الإنسان،؛ ذلك أن الظرف التاريخي يعمل على إفراز شخصيات و أحداث ذات قيمة سواء سياسيًّا ، واجتماعيًّا، واقتصاديًّا، وحتى أدبيًّا . ومن هنا تظهر هذه الجدلية القائمة تبادليًّا بين الإنسان والتاريخ، فهما معاً يتشاركان في الحياة، فالإنسان هو صانع التاريخ والتاريخ هو صانع الإنسان .

ومن خلال هذا التصور للخصوصية من خلال طبيعة المكان وارتباطه بالزمان، من خلال جدلية يتوسَّطها الإنسان، قدمت الوسطية العربية بنية متماسكة تقوم على التنوع وعدم إنكار الآخر، بل تعترف بالطرفين معاً وتصل إلى الحقيقة من خلالهما، وتصل إلى حالة من

التوازن بين القديم والحديث، فلا تقدم القديم باعتباره أصلاً وفردوساً مفقوداً، والحاضر باعتباره صورةً وخلفية لهذا الأصل، بل تقدم أنظومة جديدةً يتعايش فيها الماضي مع الحاضر؛ فهي تأخذ من القديم ما يتلاءم مع الحاضر، ثم تمزجهما معاً في بوتقة واحدة، جامعة في ذلك بين الأصالة والمعاصرة . وكل ذلك يعني أن الوسطية تصلح أن تكون سقفاً لأي منهج نقدي أو نظرية نقدية، فهي تبحث عن الخصوصية والتنوع في العمل الأدبي ، بجانب البحث عن الأصالة والجديد فيه، وأيضاً استكشاف البنية الجمالية في النص من خلال البحث عن الساكن والمتحرك .

ومصطلح الوسطية ليس أمراً سهلاً يمكن أن نجلوه هنا ونكشف عن كُنهه ؛ لأنه قدّم في إطار موسوعي . لكن كل ما كنا نرجوه هنا أن نبيّن معالمه الرئيسة، ونحاول أن نسبر أغواره، كي نقدم صورةً واضحة ومجملة عن صفاته وركائزه الأساسية التي قام عليها، علّنا نكون بذلك قد استطعنا الوقوف عليه، علَّ القارئ يتشوف ما فيه، من صفات أصيلة ترتبط بالشخصية العربية وتعبر عنها، من خلال التجسيد القرآني لهذه الوضعية وتلك الخصوصية : "وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِّتَكُونُوا شُهَدَاء عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً" [١] .

---

[١] سورة البقرة، آية (١٤٣) .

فهرست المصطلحات

(مرتبة هجائياً)

المصادر والمراجع

(مرتبة هجائيًا)

- الأدب المقارن من منظور الأدب العربي : مقدمة وتطبيق، د. عبد الحميد إبراهيم ، دار الشروق، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م .
- أزمة الفكر العربي : شهادات الأدباء والكتّاب في العالم العربي، إعداد وتقديم إبراهيم سعفان، الناشر : اتحاد كتاب وأدباء الإمارات، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م .
- حوار مع الدكتور/ عبد الحميد إبراهيم حول قضايا الفكر والأدب، إعداد : مصطفى القاضي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٥م .
- سيرة عبد الحميد إبراهيم الأدبية والفكرية ، إعداد : د. حسام الزمبيلي، إصدارات مركز الزمبيلي للعيون، ٢٠٠٩م .
- عبد الحميد إبراهيم في عيون الأدباء والمفكرين، إعداد وتقديم : مصطفى القاضي، سلسلة الإصدارات الخاصة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م .

- عبد الحميد إبراهيم واسطة المنظومة النقدية، د. سيد محمد قطب، و د. عبد المعطي صالح، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م .
- قاموس الألوان عند العرب، إعداد : د. عبد الحميد إبراهيم، دار الفضيلة، الطبعة الثانية، ٢٠٠٨ .
- المعجم الوجيز : مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، طبعة ٢٠٠١ – ٢٠٠٢م .
- الوسطية العربية : مذهب وتطبيق (الكتاب الأول والثاني)، د. عبد الحميد إبراهيم، دار المعارف، ١٩٧٩م .

فهرست المحتويات


Bibliotheca Alexandrina
0750648